

Jacques Le Goff e Pierre Nora

# HISTÓRIA:

NOVAS ABORDAGENS





*História: Novas Abordagens*



**COLEÇÃO CIÊNCIAS SOCIAIS**

*Coordenação*

**Anna Maria de Castro**  
**Roberto Osvaldo Cruz**  
**Alba Zaluar Guimarães**  
**Theo Araujo Santiago**

# **História: Novas Abordagens**

Direção de  
**JACQUES LE GOFF e PIERRE NORA**

Tradução de  
**HENRIQUE MESQUITA**

Revisão técnica de  
**DIRCEU LINDOSO**  
**THEO SANTIAGO**

UNI  
RIO

B-3-2089

© Editions Gallimard, 1974.

Título original: Faire de l'histoire: Nouvelles approches

Capa: AG Comunicação Visual e Arquitetura Ltda.

Ficha Catalográfica

(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte do  
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ)

Le Goff, Jacques, comp.  
1528h História: novas abordagens, direção de Jacques  
Le Goff e Pierre Nora; tradução de Henrique Mes-  
quita, revisão técnica de Dirceu Lindoso | e | Theo  
Santiago. Rio de Janeiro, F. Alves, 1976.  
200p. ilust. 23cm (Ciências sociais).

Do original em francês: Faire de l'histoire:  
nouvelles approches.

1. História — Teoria. 2. História — Teoria —  
Coletânea. I. Nora, Pierre. II. Título. III. Série.

CDD - 901  
901.08

CDU - 930.1  
930.1(082.1)

70-0329

Impresso no Brasil  
Printed in Brazil  
1976



Reg 475  
05/12/78  
D. O. O. L  
URH

Todos os direitos desta tradução reservados à

LIVRARIA FRANCISCO ALVES EDITORA S. A.  
Rua Barão de Lucena, 43  
Botafogo ZC-02  
20.000 Rio de Janeiro, RJ

PLANO GERAL DA OBRA

PRIMEIRA PARTE

NOVOS PROBLEMAS

A operação histórica  
O quantitativo em história  
A história conceitual  
Os caminhos da história antes da escrita  
A história dos povos sem história  
A aculturação  
História social e ideologias das sociedades  
História marxista, história em construção  
O retorno da fala

Michel de Certeau  
François Furet  
Paul Veyne  
André Leroi-Gourhan  
Henri Moniot  
Nathan Wachtel  
Georges Duby  
Pierre Vilar  
Pierre Nora

SEGUNDA PARTE  
NOVAS ABORDAGENS

|                                      |                  |
|--------------------------------------|------------------|
| <i>A arqueologia</i>                 | Alain Schnapp    |
| <i>A economia:</i>                   |                  |
| — <i>As crises econômicas</i>        | Jean Bouvier     |
| — <i>Ultrapassagem e perspectiva</i> | Pierre Chaunu    |
| <i>A demografia</i>                  | André Burguière  |
| <i>A religião:</i>                   |                  |
| — <i>Antropologia religiosa</i>      | Alphonse Dupront |
| — <i>História religiosa</i>          | Dominique Julia  |
| <i>A literatura</i>                  | Jean Starobinski |
| <i>A arte</i>                        | Henri Zerner     |
| <i>As ciências</i>                   | Michel Serres    |
| <i>A política</i>                    | Jacques Julliard |

TERCEIRA PARTE  
NOVOS OBJETOS

|                                                                                  |                              |
|----------------------------------------------------------------------------------|------------------------------|
| <i>O clima: história da chuva e do bom tempo</i>                                 | Emmanuel Le Roy Ladurie      |
| <i>O inconsciente: o episódio da prostituta em Que<br/>fazer? e em O subsolo</i> |                              |
| <i>O mito: Orfeu no mel</i>                                                      | Alain Besançon               |
| <i>As mentalidades: uma história ambígua</i>                                     | Marcel Detienne              |
| <i>A língua: lingüística e história</i>                                          | Jacques Le Goff              |
| <i>O livro: uma mudança de perspectiva</i>                                       | Jean-Claude Chevalier        |
|                                                                                  | Roger Chartier e             |
|                                                                                  | Daniel Roche                 |
| <i>Os jovens: o cru, a criança grega e o cozido</i>                              | Pierre Vidal-Naquet          |
| <i>O corpo: o homem doente e sua história</i>                                    | Jean-Pierre Peter e J. Revel |
| <i>A cozinha: um cardápio do século XIX</i>                                      | Jean-Paul Aron               |
| <i>A opinião pública: apologia das sondagens</i>                                 | Jacques Ozouf                |
| <i>O filme: uma contra-análise da sociedade?</i>                                 | Marc Ferro                   |
| <i>A festa: sob a Revolução Francesa</i>                                         | Mona Ozouf                   |



SUMÁRIO

|                                                      |     |
|------------------------------------------------------|-----|
| <i>A arqueologia</i> , Alain Schnapp                 | 1   |
| <i>A economia:</i>                                   | 21  |
| — <i>As crises econômicas</i> , Jean Bouvier         | 21  |
| — <i>Ultrapassagem e perspectiva</i> , Pierre Chaunu | 40  |
| <i>A demografia</i> , André Burguière                | 59  |
| <i>A religião:</i>                                   |     |
| — <i>Antropologia religiosa</i> , Alphonse Dupront   | 83  |
| — <i>História religiosa</i> , Dominique Julia        | 106 |
| <i>A literatura</i> , Jean Starobinski               | 132 |
| <i>A arte</i> , Henri Zerner                         | 144 |
| <i>As ciências</i> , Michel Serres                   | 160 |
| <i>A política</i> , Jacques Julliard                 | 180 |
| Colaboradores do volume                              | 197 |

## *A arqueologia \**

ALAIN SCHNAPP

*Look heah, now, I've got the wuhks of all the  
old mastahs — the gweat ahchaeologists of the past.  
I wigh them against each othah — balance the  
disagweements — analyse the conflicting statements  
— decide which is probably cowwect — and come  
to a conclusion. That is the scientific method.*

I. Asimov, *Foundation*.

SERÁ a arqueologia uma ciência? A sua imagem tem ainda uma aparência de exílio. Como a etnologia, no passado, ela significa com frequência uma evasão, uma fuga, justamente, para fora de sociedades onde o exótico não é quotidiano. Uma solidariedade de aparência liga essas duas disciplinas que analisam, uma e outra, *diferenças* no tempo, no caso da primeira, no espaço, no caso da segunda. Essa semelhança é, no entanto, mais aparente do que real, e tanto o historiador como o etnólogo sabem que o problema consiste precisamente na definição desses conceitos contingentes e relativos que são o espaço e o tempo. Tempos longos, tempos curtos, espaço social, espaço político, todos esses instrumentos que se tornaram clássicos na análise moderna das sociedades

\* A introdução deste trabalho já apareceu no artigo coletivo "Renouveau des méthodes et théorie de l'archéologie", *Annales E.S.C.*, 1973, I, pp. 35-51.

parecem perder o seu vigor frente aos hábitos imutáveis do arqueólogo tradicional. A pesquisa etnológica ou histórica exige um conhecimento relativo da vida das sociedades, enquanto a arqueologia, tal como ela é concebida, ao contrário, exige, antes de tudo, "faro". Ela confunde-se com o estudo do "achado" cuja "antigüidade" é, ela sozinha, objeto de estudo. A pura análise léxica do vocabulário arqueológico seria, a esse respeito, de um rico ensinamento: "novas escavações em... , novos documentos sobre..."; o objeto é preliminarmente definido como uma acumulação, um acréscimo a um saber que preexiste. Dessa forma, o campo do conhecimento é *infinito* (uma vez que sempre serão encontrados novos objetos) e *indefinido* (não se sabe o que representa um achado). Uma cidade, um monumento, um objeto isolado são apenas testemunhos residuais de uma cultura. Tal riqueza documentária (a infinidade de objetos arqueológicos) e tal liberalidade intelectual (já que não se pode saber tudo, não se podem conhecer mais do que fatos parciais, e todas as hipóteses são igualmente legítimas e verificáveis) constituem uma das razões da crise atual, ilustrada abundantemente por um grande número de obras (Heizer-Cook, 1960; Chang, 1967; Doetz, 1968; Clarke, 1968; Moberg, 1969<sup>1</sup>). Por esse motivo, o arqueólogo está condenado a um saber fragmentário e de parcelas. Isso é o axioma que consiste na profissão de fé da "maioria silenciosa" dos arqueólogos contemporâneos. Tal axioma satisfaz ao mesmo tempo o especialista que domina um saber específico — os objetos, a cultura material — e ao historiador cujo gênio literário dotará de uma vestimenta a frieza dos fatos arqueológicos. A "nova arqueologia" desenvolve-se precisamente como uma reação contra essa ideologia e essa repartição do trabalho.

## 1. A ARQUEOLOGIA MODERNA E SUAS TENDÊNCIAS

A originalidade da arqueologia exprime-se com mais vigor na reunião de "dados", na condição ambígua do terreno: é também nisso que se torna mais aparente a evolução dos métodos. A arqueologia moderna tende a desembaraçar-se da coleção, da procura incerta de objetos isolados, para dedicar-se a pesquisas organizadas. Embora o conceito de estratificação tenha sido elaborado no século XIX, ele só se tornou habitual depois da segunda guerra (Leroi-Gourhan, 1950; Wheeler, 1954; Courbin, 1963). O estudo da estratificação, ou seja, o estudo dos vestígios deixados por grupos humanos no seu enquadramento geológico conduziu à definição de um método geral a que se deno-

minou de "estratigrafia". A escavação estratigráfica tende à reconstituição, tão fiel quanto possível, dos acidentes que influíram nos diferentes níveis de ocupação do "solo": abandonos, destruições, remanejamentos etc... Para dizer o mesmo de outra maneira, trata-se não de isolar coleções de objetos, mas, ao contrário, de estudar as *relações* existentes entre esses objetos. Essas relações são consideradas entre outros elementos analisáveis, alicerces, fossas, objetos de uso doméstico que a escavação procura colocar em evidência. O corte vertical, que resume a sucessão das camadas, é complementado pelas aberturas horizontais, que permitem compreender a função dos conjuntos encontrados. O objetivo supremo da estratigrafia reside em tornar evidente a sucessão no espaço de estruturas que se sucederam no tempo. Embora exista um acordo praticamente geral quanto ao interesse de tais técnicas, é preciso dizer que elas não são empregadas de maneira igual pelos arqueólogos. Além disso, a diversidade das regras de publicação não permite sempre que se forme uma idéia exata do método seguido. Ainda não se conseguiu, para os relatórios das escavações, a precisão, para não dizer a simplicidade das referências de arquivos, precisão e simplicidade essas que se tornaram costumeiras para os historiadores. O desenvolvimento dos métodos estratigráficos, por outro lado, deu origem a uma explosão técnica (Brothwell-Higg, 1963; Goodyear, 1971) que influi sobre todas as etapas da escavação e de sua interpretação: a identificação dos sítios pela prospecção geofísica e fotografia aérea, o estudo da fauna e da flora com assistência do naturalista, a determinação científica dos processos geológico e pedológico, a apuração de datas por meio de recursos físico-químicos. Essa renovação do estudo do meio tem por consequência o desenvolvimento de uma miragem científica na qual o caráter técnico das operações ocupa facilmente o lugar de estratégia da pesquisa.

Sofrendo o influxo da diversidade das técnicas que os levam sempre mais longe, os arqueólogos sofrem ao mesmo tempo as inquietações que a nova história comunica aos historiadores: a história geográfica, a história da vida material, a história ecológica, todas com pontos de encontro, zonas de contato. A constituição de novos campos históricos não consiste apenas na abertura de novos caminhos, mas coloca novamente em causa os itinerários da história clássica (Furet, 1971)<sup>2</sup>. O encontro entre a história e a arqueologia moderna define-se, também, na releitura das iconografias, no estudo dos conjuntos arquitetônicos considerados como meios sociológicos, na redefinição dos personagens e paisagens clássicos, como o homem antigo ou a França do *Ancien Régime* (G. e M. Vovelle, 1969; *Annales* 1970, Bérard, 1969). A moderna história agrária (*Archéologie du village déserté*, 1970), a história da ecologia (J. Bertin e outros, 1971) enriquecem-se em primeiro lugar dessas trocas, que, ultrapassando um messianismo um tanto ingênuo numa ciência total, constituem um testemunho do alcance do renascimento. Essas audácias têm, no entanto, também o seu reverso, e a complexidade dos métodos, o caráter minucioso das técnicas deixam sempre menos liberdade à passagem de um setor de pesquisa para outro. O crescimento infinito das classificações arqueológicas torna praticamente impossível a verificação dos documentos, o controle das cronologias, a



discussão e a crítica dos dados (Finley, 1971). A distância só faz aumentar entre uma arqueologia descritiva, sempre mais técnica, e uma arqueologia histórica, sempre mais ambiciosa.

Não é de surpreender, portanto, que uma nova etapa de pesquisa, complementar às duas outras, formule interrogações quanto à passagem da descrição à interpretação, sobre o custo e a confiança lógica que se pode ter nas operações habituais ao arqueólogo, como a descrição e a classificação (Gardin, s.d. 1963, 1965, 1971; Binford e Binford, 1968). Que constitui uma tipologia, quais são os critérios que permitem atribuir determinado objeto a determinado grupo, qual é o rigor de tais notações elementares, como a semelhança, a diferença, a homologia e a analogia? Tal higiene conceitual não é inocente: ela conduz a tornar explícitos os objetivos e os resultados. Dizendo de outra maneira: qual é o lugar da arqueologia como fonte histórica?

## II. ARQUEOLOGIA E RECONSTRUÇÃO HISTÓRICA: LIMITES DE FONTES OU LIMITES DE MÉTODOS?

A evolução tríplice, técnica, ideológica e epistemológica que acabamos de descrever é mais virtual do que real. Muitas vezes, reconstruções históricas elegantes mascararam a imprecisão dos métodos de escavação, e freqüentemente o cálculo e os métodos de classificação automática são utilizados como "álibis" que escondem a pobreza de hipóteses históricas e antropológicas; a renovação é mais um programa do que uma apuração de resultados. As "novas perspectivas" partem, no entanto, de uma evidência banal: o caráter específico da arqueologia, a natureza particular da cultura material. Embora a ambição do arqueólogo seja *grosso modo* a mesma ambição do historiador ou do etnólogo, os meios de que dispõe são *a priori* mais reduzidos. Ele não dispõe seja de arquivos, seja de interlocutores, e a linguagem não o pode ajudar a compreender os fatos. Em seu trabalho, o arqueólogo que examina um vaso raciocina da seguinte maneira: o perfil e a decoração do vaso indicam uma data precisa, a forma indica a sua destinação, o modo de fabricação indica uma certa organização da produção. O conjunto de tais elementos considerados em suas mútuas relações torna precisas essas primeiras constatações. A decoração e a destinação (por exemplo, copo para água) tornam o objeto um *vaso mercadoria* diferente de um recipiente de tamanho mais importante e cuja forma (uma ânfora) e ausência de decoração designam o objeto como *vaso recipiente* (Vallet-Villard, 1963). A partir

de tal distinção, o especialista pode deduzir uma política comercial (produtos de luxo/produtos de uso corrente), circuitos comerciais, modos opostos de encaminhamento (empacotamento ou armazenamento). Vê-se assim a rede de relações que a inferência arqueológica permite tecer. Vê-se igualmente a margem deixada ao arbitrário.

As propriedades físicas dos objetos estudados, como o tamanho, a textura, permitem construir um sistema de oposição: recipientes pequenos e médios em contraposição a recipientes grandes, cerâmica grosseira e resistente em contraposição a uma cerâmica fina e frágil. Essas oposições, no entanto, não têm consequências econômicas unívocas: é possível imaginar a distribuição de produtos diferentes pelo mesmo agente comercial, e é igualmente possível distinguir entre circulação e distribuição etc... Será que o caminho de exportação de uma ânfora difere do caminho de exportação de um vaso para beber? Será que os dois tipos de objetos terão diferentes importadores? A oposição entre os dois tipos de mercadorias é comercial (diferentes vendedores), social (diferentes compradores), funcional? Esse exemplo, naturalmente limitado, coloca, no entanto, a questão de fundo: como passar da descrição das propriedades perceptíveis dos objetos à identificação de suas características sociais? A resposta da arqueologia tradicional a tal questão foi cruelmente resumida por Binford e Binford (1968, p. 16): "A reconstrução dos modos de vida ainda é uma arte de que não se pode julgar a não ser pela estima que se tenha pela competência e pela honestidade da pessoa que é responsável pela reconstrução". O argumento maior que se invoca em favor dessa opinião, aliás, corrente, é o argumento dos limites da informação. O vestígio arqueológico é, por sua própria natureza, residual e lacunar. Os grupos de objetos analisados pelo arqueólogo sofreram duas alterações sucessivas:

1º Os traços que deixa uma população representam apenas uma parte daquilo que os homens produziram e utilizaram;

2º A evolução geológica e os diferentes acidentes deixam subsistir apenas uma parte de tais vestígios. A partir da obra do sueco Montelius (1885), mostrou-se muito bem que essas evidências admitem algumas restrições, contrapondo-se em particular os achados definidos exclusivamente pelo primeiro ponto (vestígios não remanejados) aos achados que satisfazem aos pontos 1º e 2º (vestígios que sofreram alteração e remanejamento). Distingue-se, de forma corrente, entre objetos que provêm de conjuntos *fechados*, como os túmulos ou os lugares de colocação de detritos, e os objetos encontrados em conjuntos *abertos*, terrenos de habitação, por exemplo. Essas notações, com o apoio de estratigrafias precisas (como reempregos, violação de túmulos, incêndios), permitem avaliar a representatividade do material recuperado: um túmulo objeto de pilhagem deixa de constituir um conjunto fechado, mas um terreno de habitação bruscamente incendiado pode dar a expressão quase fotográfica de um mobiliário interior. Por pouco que se considere o assunto, chega-se à conclusão de que essas séries de informação que são lacunares de forma desigual não diferem daquelas que estudam os historiadores, ao menos até a época moderna. Os registros de contas do *Ancien Régime* são, habitualmente, descontínuos, mesmo quando amparados pelo caráter fechado de certas séries, como os registros

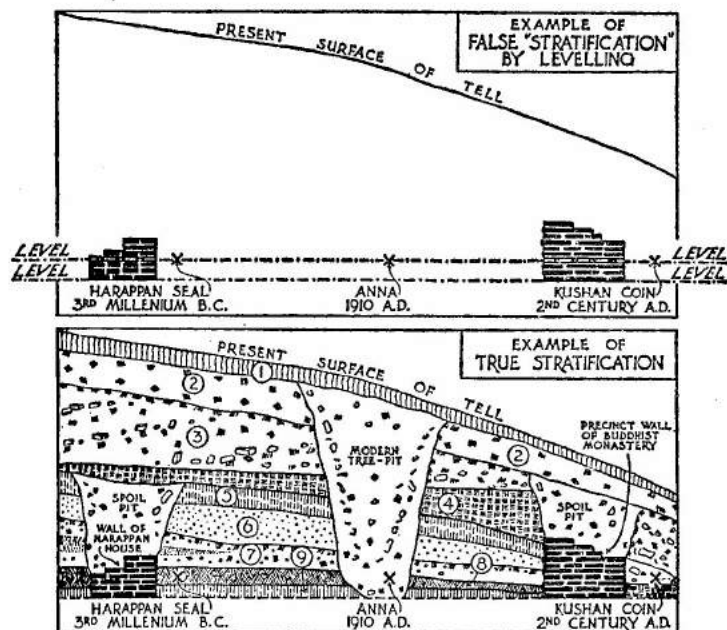


Figura 1 -- A estratificação vista por Wheeler (1954), fig. II, p. 71.

A definição da estratificação como uma série de acontecimentos históricos inscritos em camadas sucessivas não é evidente: os arqueólogos do século XIX (e, infelizmente, parte dos arqueólogos do século XX) ficaram literalmente obcecados pelas estruturas *duray* (muros etc.). De onde decorre o famoso imperativo: "seguir os muros", que Wheeler denuncia no seu esquema.

Figura 2 -- A estratificação vista por Chang (1967), fig. I, p. 21.

Aplicado de maneira abrangente, o método estratigráfico permite não apenas colocar em evidência as sucessões de acontecimentos, como também propor explicações funcionais. Tomando como exemplo uma espada e um vaso cuja posição no espaço não varia, o arqueólogo americano Chang sugere uma espécie de estratigrafia de múltiplas opções, levando em conta as variações ambientais para cada situação:

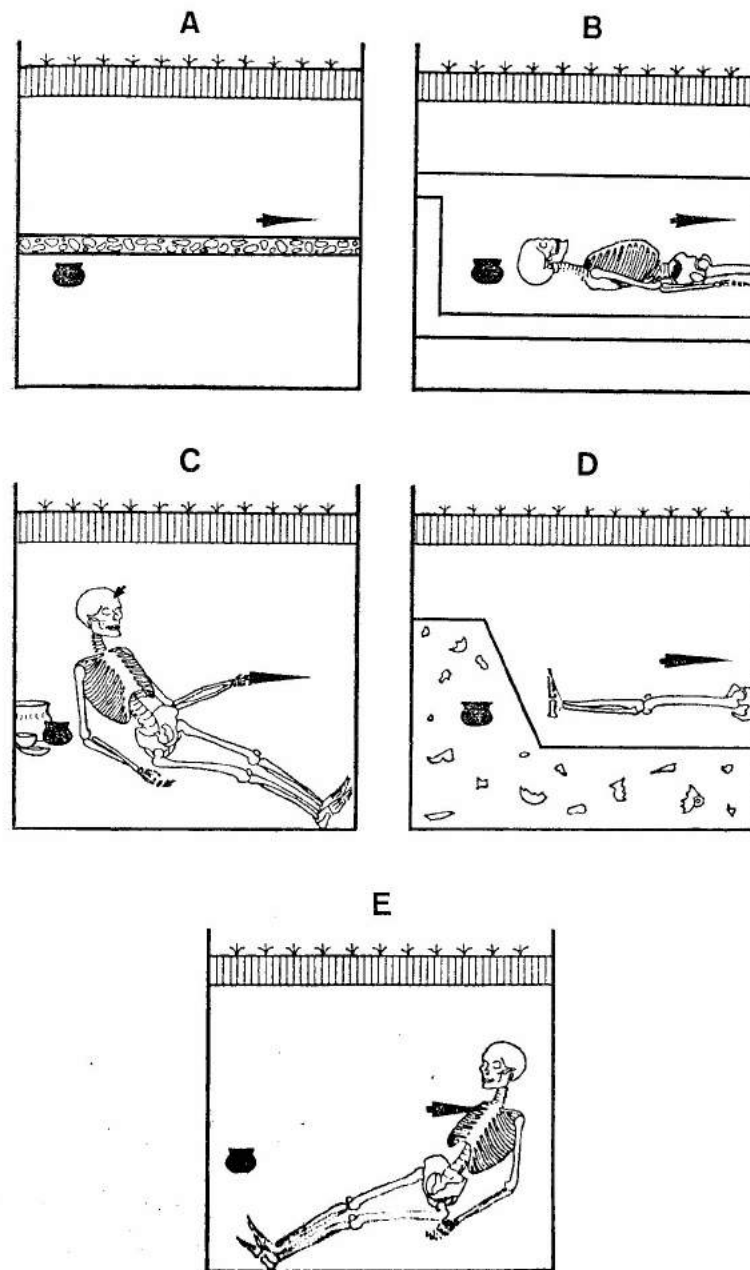
A. A espada e o vaso estão separados por uma camada que indica pertencerem os objetos a dois horizontes diferentes.

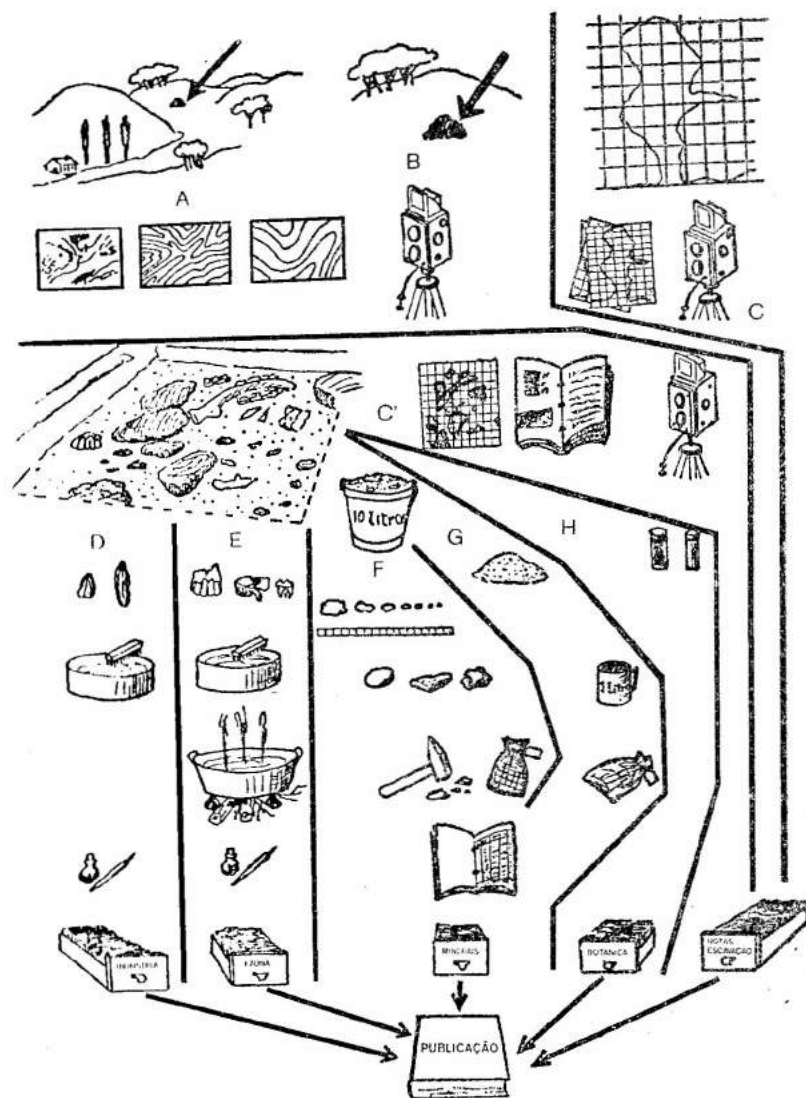
B. A espada e o vaso estão associados a um túmulo, na qualidade de objetos rituais.

C. A associação fortuita dos dois objetos está ligada à morte brutal do guerreiro (por arma-projétil). Tal acontecimento brusco não foi seguido por inumação.

D. Um dos objetos (a espada) tem uma função ritual, enquanto o outro foi atrado, depois de usado, num depósito de detritos.

E. A situação é quase idêntica à hipótese C. Mas a análise da posição do morto permite estabelecer com precisão que a espada foi a causa da morte.

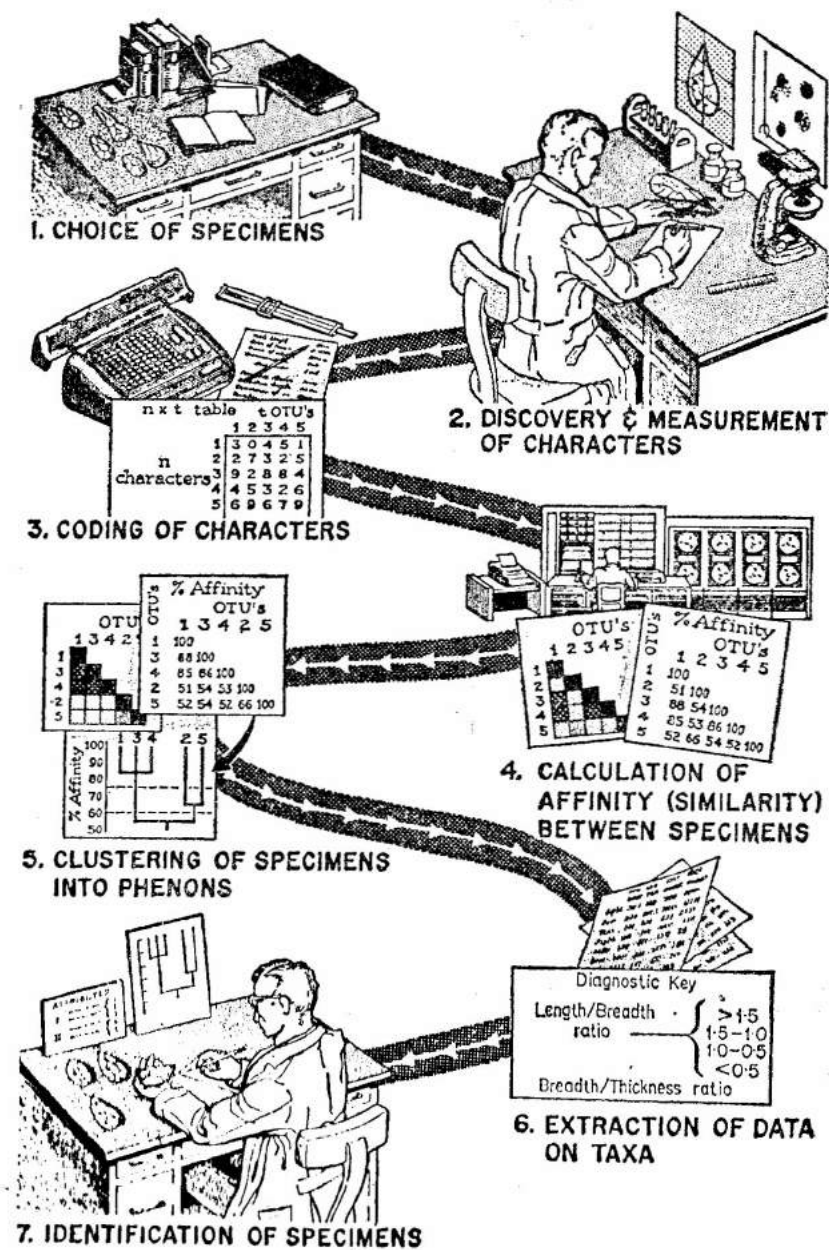


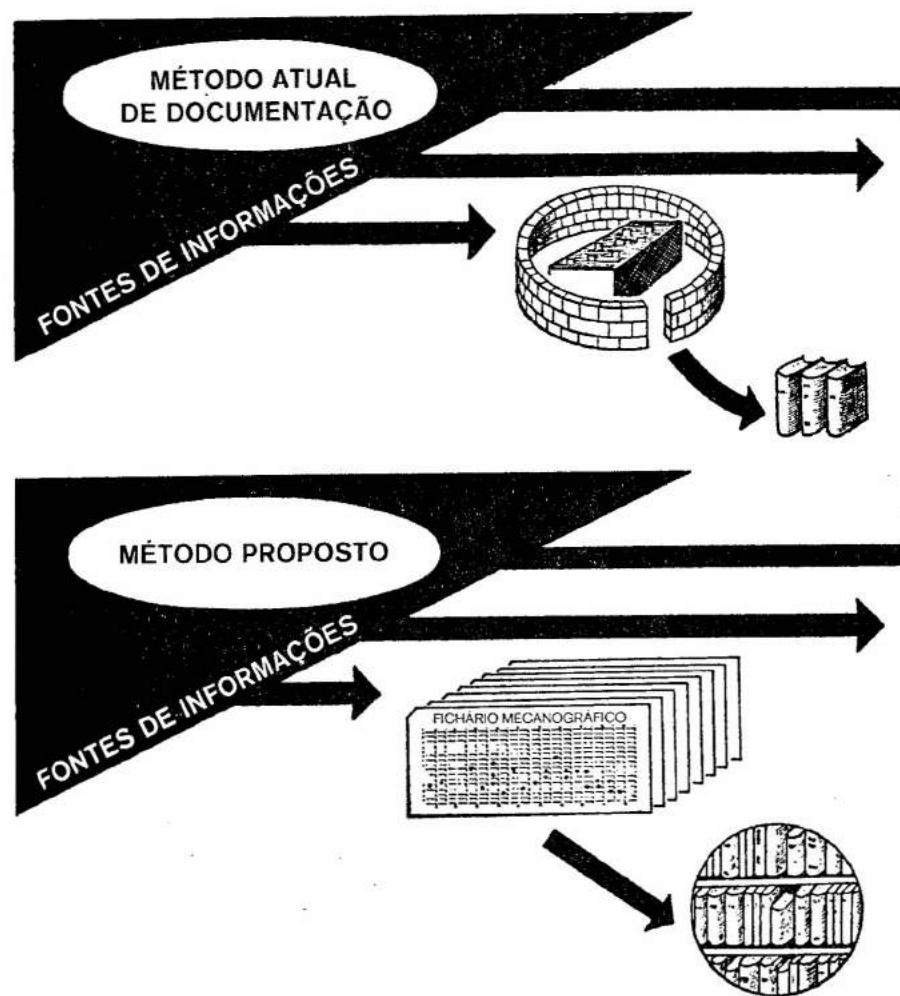


Figuras 3 e 4 A pesquisa arqueológica vista por Leroi-Gourhan (1950), p. 86, e por Clarke (1968), p. 526.

A comparação entre os dois esquemas, de Leroi-Gourhan e de Clarke, é significativa como sinal de deslocamento do interesse dos arqueólogos nos últimos vinte anos. O processo de Leroi-Gourhan concentra-se inteiramente nos problemas de registro e concede pouco lugar às questões de manipulação; a perspectiva de Clarke, ao contrário, liga-se exclusivamente à descrição e à análise combinatória de dados.

## A FLOW CHART OF NUMERICAL TAXONOMY





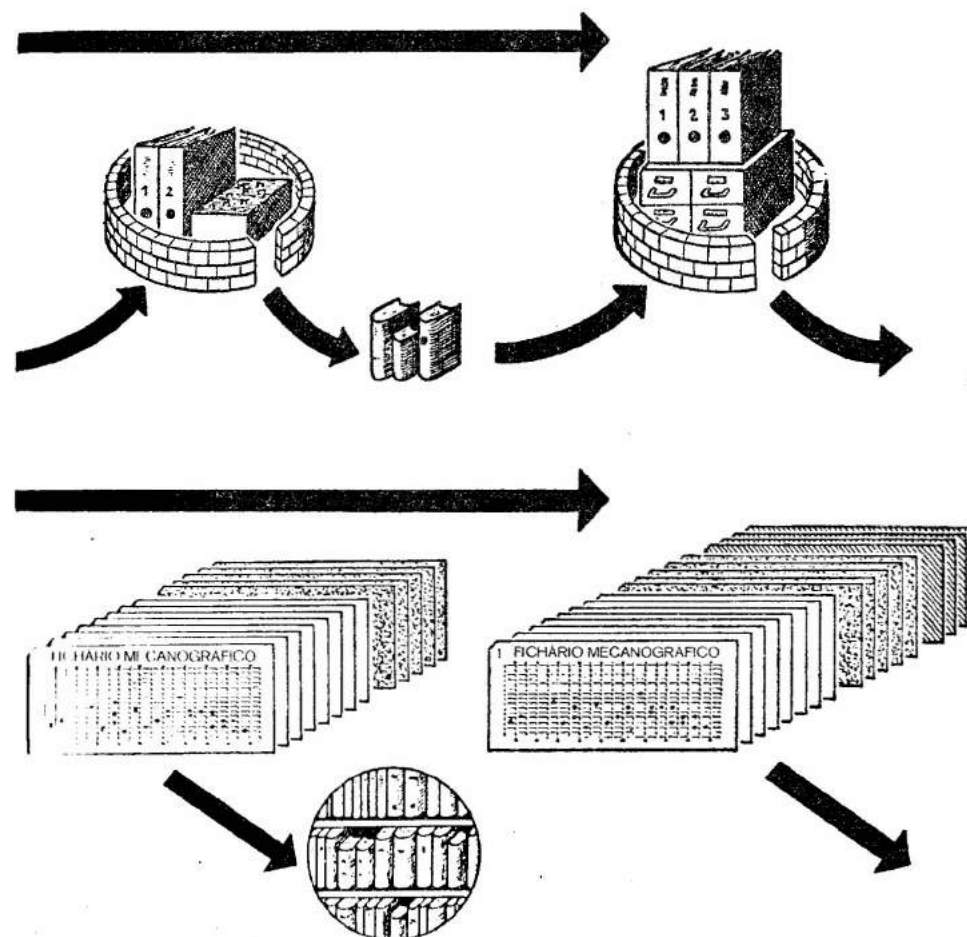
Em cima: os elementos de informação passam por um ciclo sem fim de análises e de sínteses, cada autor decompondo os dados reunidos nas obras dos seus predecessores, para "recompô-los", por sua vez, em suas próprias publicações, que serão elas mesmas dessecadas, e assim por diante.

Em baixo: o processo proposto consiste, ao contrário, em conservar os dados sob forma analítica, e em colocá-los, sob essa forma, à disposição dos eruditos; dessa maneira, as sínteses podem ser abordadas mais facilmente, só havendo exames prévios de certos materiais novos, e não mais do conjunto da documentação, como antes.

Figura 5 A documentação arqueológica segundo Gardin (s.d.), pp. 10-11.

O esquema acima, de Gardin, é sem dúvida o primeiro esboço de um "banco de dados" aplicado à arqueologia. Com uma base material diferente (as fichas perfuradas são substituídas por computadores), vários empreendimentos desse tipo já começaram a funcionar (Gardin, 1971).

## OS PROBLEMAS DA PESQUISA DOCUMENTÁRIA E SUA SOLUÇÃO, DO PONTO DE VISTA DINÂMICO



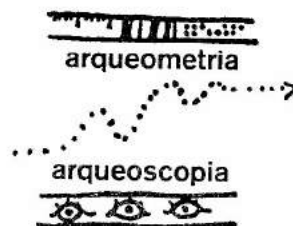


# ARKEOGRAFI

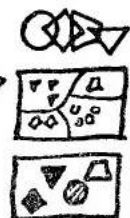
(ARQUEOGRAFIA)



QUESTIONAR



OBSERVAR



DESCREVER

organizar  
classificar  
seriar  
generalizar

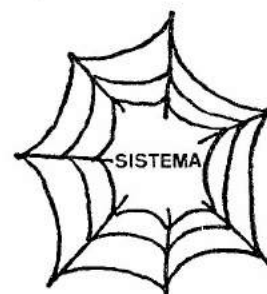
ANALISAR

Figura 6 As etapas da pesquisa arqueológica segundo Moberg (1969), pp. 42 e 43.

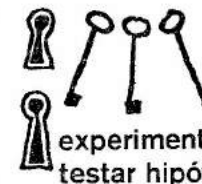
O croqui de Moberg é, de certa maneira, o resumo das duas atitudes evocadas acima: o registro privilegiado dos dados do terreno ou o cálculo das propriedades. Esse croqui de Moberg mostra a primeira tentativa de síntese para fundar uma epistemologia científica da arqueologia.

# ARKEOLOGİ

(ARQUEOLOGIA)



RELACIONAR

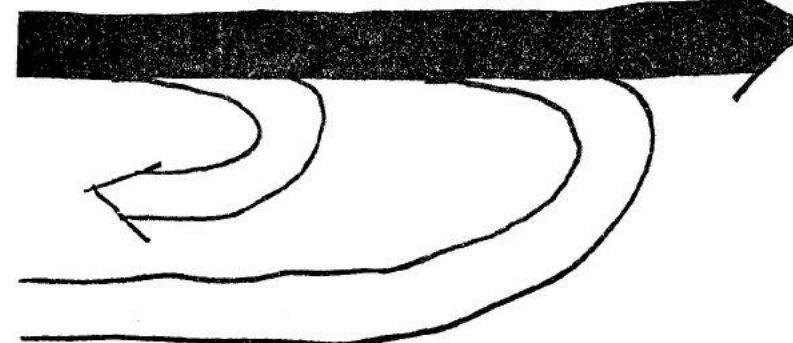


experimentalizar chaves  
testar hipóteses

INTERPRETAR



RESPONDER



RETROALIMENTAÇÃO  
(feedback)

VERIFICAR  
RECOMEÇAR

públicos ou os registros de paróquias. O procedimento metódico que permite reconstituir uma circulação econômica pela cartografia dos achados cerâmicos não difere das pesquisas que permitem estabelecer os limites da difusão da filosofia do Iluminismo através das relações de bibliotecas mencionadas nos atos de herança: a informação arqueológica não é mais fragmentária do que a informação histórica antes do período estatístico.

Tomemos como exemplo a cerâmica grega massaliota do século VI ao século V antes de Cristo. Os trabalhos de contagem de François Villard (1960) indicam uma forte diminuição das importações áticas no fim do século VI. Esse limite torna-se evidente mediante o estudo da totalidade de vasos encontrados nas escavações de Marselha. É evidente que a população considerada não exaure o assunto, mas essa ruptura (que não coincide, como o demonstram pesquisas na Itália, com algum enfraquecimento do comércio ateniense) corresponde a uma evolução na política comercial de Marselha. A comparação com outras séries, como vasos de bronze, moedas, permite tornar precisa essa análise. É possível, portanto, revelar, a partir de um conjunto residual, um fato de ordem estatística e propor as mesmas explicações pertinentes.

Surge, no entanto, uma outra crítica, ainda mais radical. Mesmo considerada representativa de uma cultura, uma série arqueológica não permitiria compreender essa cultura em termos de processo. A arqueologia seria, por essência, uma disciplina descritiva que não poderia conduzir à reconstituição de uma sociedade passada; ainda no caso em que, por uma eventualidade extraordinária, se chegasse ao conhecimento da totalidade da cultura material de tal sociedade. Na perspectiva tradicional, não são inteligíveis as relações entre a cultura material e o processo social a não ser com a ajuda de fontes de informação diferentes: textos literários, testemunhos etnográficos. Dizendo de outra forma, considera-se que a arqueologia deve procurar em outras disciplinas as informações que ela é incapaz de encontrar por si mesma. A consequência tácita de um tal postulado é afirmar que não há outra maneira de conhecimento real do fenômeno social do que por intermédio da linguagem. Os objetos materiais permitem apenas uma abordagem lacunar e imperfeita da realidade social. Justifica-se assim a pobreza das reconstruções que a arqueologia permite, a tautologia das classificações.

A "nova arqueologia" (Binford e Binford, 1968) recusa, ao contrário, essa distinção entre elementos materiais e não materiais de uma cultura. De tal ângulo, as informações sociais estão inscritas tanto nos objetos quanto na linguagem. Os limites da arqueologia resultam dos métodos utilizados e não da natureza do material: "Os limites práticos de nosso conhecimento do passado não são inerentes à natureza da informação arqueológica. Tais limites resultam de nossa ingenuidade metodológica e da ausência de princípios que permitam avaliar, com relação aos vestígios arqueológicos, o caráter pertinente de sugestões quanto ao processo e quanto a acontecimentos do passado" (Binford e Binford, 1968, p. 23). É notável que nunca se tenha tentado avaliar a representação que a cultura material nos proporciona, de uma sociedade: poderia ser feita a experiência mediante a análise, de maneira tipológica, de um produto industrial (um automóvel, por exemplo) para tentar, daí, por meio de indução, chegar a idéias

quanto ao modo de fabricação, quantidades produzidas, rede de distribuição etc. ... Uma tal pesquisa seria simétrica, de alguma maneira, aos estudos feitos pelos estudantes da pré-história, os quais procuram uma técnica qualquer (como o corte do sílex, por exemplo), mediante a observação da maneira pela qual procede uma população contemporânea de nível cultural comparável.

As críticas que foram aventadas até aqui definem "novas perspectivas", que requerem novos instrumentos. Para forjar tais instrumentos, os arqueólogos examinaram criticamente os conceitos mais aceitos em sua especialidade e, em particular, os princípios da classificação apoiada nas noções banais de semelhança e de dissemelhança.

### III. INSTRUMENTOS E RECURSOS DA "NOVA ARQUEOLOGIA"

Se a dissemelhança<sup>3</sup> não parece apresentar qualquer problema, de um ponto de vista intuitivo, a definição da semelhança e a distinção entre a homologia e a analogia encontra-se no centro de qualquer tentativa de classificação. Como optar, quando duas séries contêm um ou vários traços em comum, entre uma explicação *homológica* (trata-se dos mesmos objetos) ou *anológica* (trata-se de uma imitação)? Para decidir quanto à distribuição de critérios, o arqueólogo encontra apoio na distribuição geográfica. É evidente, no entanto, que a opção é sempre discutível e que o problema não tem uma solução que seja obrigatória. Além disso, é possível mostrar que a análise tradicional que encontra apoio numa classificação intuitiva do material é, em grande parte, arbitrária, e que existem múltiplas possibilidades de classificação que justificam múltiplas possibilidades de inferências. Desde que se considere uma "população" de objetos, a classificação que é feita pelo arqueólogo evolui entre dois termos opostos:

- 1º cada objeto define uma classe;
- 2º todos os objetos considerados definem uma classe.

A tipologia é apenas a opção feita no interior desses limites segundo a intuição do especialista. Vê-se a relatividade das tipologias e o esforço necessário não no sentido de encontrar-se a melhor (?) tipologia possível, mas para tornar explícito e demonstrável o que estava implícito e era intuitivo. É o itinerário seguido pelas diferentes tentativas de formalização do raciocínio arqueológico apoiadas nos princípios da classificação automática (Gardin, 1970). Trata-se de substituir por um conjunto de operações definidas a prática empírica. O objetivo almejado não é nem a clareza, nem a elegância, mas o estabeleci-



mento de um procedimento rigoroso: Trata-se de uma abordagem na qual a demonstração liga-se à intuição e a completa, na qual as proposições só são consideradas válidas quando "acompanhadas por todos os dados de que procede e dos cálculos que a justificam e que permitem a cada estudioso apreciar essa justificação, uma vez que ele fica de posse realmente dos elementos que fundamentaram a decisão" (Borillo, 1969, p. 21). A questão não reside em saber qual é a utilidade do cálculo em arqueologia, mas em saber quais são as condições que autorizam o seu emprego; como conseguir passar de uma formulação discursiva dos problemas arqueológicos para uma formulação calculável?

A função da "arqueologia nova" é, portanto, essencialmente uma função de terapêutica. Ela procura desmontar os paralogismos dos procedimentos tradicionais, procura tornar explícito o que estava implícito. A ascensão lógica que ela exige não fica sem resultados tangíveis: um exemplo preciso: o estudo feito por B. Soudsky da aldeia neolítica de Bylany (Tchecoslováquia) demonstrará essa afirmativa. A escavação clássica de uma *habitat* neolítico chega tradicionalmente a uma publicação que apresenta, de forma sucessiva, a situação das estruturas descobertas, o exame tipológico do material, uma conclusão cultural sobre a civilização estudada. Eis como termina uma obra recente consagrada a um sítio alemão daquela época: "Parece que, para diferenciar os complexos, a análise qualitativa dos traços distintivos feita até esse ponto não basta por si só: pelo contrário, as relações quantitativas dos diferentes elementos parecem significativas. Apenas a análise global do material e o recenseamento sistemático de todos os traços distintivos poderiam conduzir a hipóteses plausíveis sobre a microtipologia da cerâmica guarnecida de enfeites. Na condição atual da pesquisa, dispomos apenas da possibilidade de atribuir de maneira geral o material de Müddersheim à cerâmica linear recente guarnecida de enfeites em forma de fitas." (K. Schietzel, 1965, p. 126).

Nessas condições:

- 1º A tipologia requer que se a torne precisa;
- 2º Não é possível ingressar em inferências históricas a partir da escavação na condição atual;
- 3º Serão portanto necessárias novas escavações.

A partir de um sítio do mesmo tipo, a estratégia seguida por B. Soudsky chega a um resultado radicalmente diferente. O autor considera o conjunto de estruturas que a escavação põe em evidência como grupos de informação que possuem propriedades definidas. Os buracos das vigas associadas às fossas cheias de vestígios de habitação limitam os conjuntos de base definidos, justamente, como unidades de habitação. Tais unidades de habitação possuem propriedades físicas (forma, tamanho etc...) e propriedades estruturais que constituem o conjunto de critérios verificados no material cerâmico (e outros materiais) que tais unidades contêm. As características de tal material são estudadas com relação

ao espaço e ao tempo na sua ligação com a estratigrafia vertical e horizontal. O autor põe assim em experiência um certo número de hipóteses:

Proposição: a decoração cerâmica varia de casa para casa;

Indução: a casa corresponde a uma unidade de produção cerâmica.

O método põe-se em prática mediante uma série de *feedbacks* que, constantemente, associam o conjunto das relações verificadas no local aos critérios que foram retidos quanto ao material. A cada relação associa-se uma função:

- uma variável "a" da decoração significa a função "casa" (decoração familiar);
- uma variável "b" significa a função "aldeia" (grupo de casas, decoração aldeã);
- uma variável "c" significa a função "tempo". Nesse particular ainda o raciocínio faz-se em três etapas:
  - proposição: uma parte da decoração cerâmica varia no tempo;
  - indução: pode-se, portanto, calcular a localização da casa (de um grupo de casas) no tempo;
  - confirmação: as sucessões verticais (uma casa sobrepondo-se a outra casa) ou horizontais (a proximidade entre duas casas tornaria impossível o acesso) devem confirmar tais classificações.

Mediante a integração progressiva dos parâmetros externos (ecológicos, biológicos) o autor chega à reconstituição da fisionomia econômica da aldeia neolítica e à demonstração da natureza cíclica dos modos culturais.

A demonstração conduz, portanto, a um duplo resultado: primeiro, cada uma das etapas da operação pode ser repetida e demonstrada; segundo, em vez de propor uma nova tipologia da cerâmica neolítica, o resultado da demonstração permite induzir, de maneira *dedutiva*, os traços sociológicos de uma cultura neolítica.

Qualquer que sejam os níveis em que se ponha em prática os métodos de cálculo, esses métodos transformam, por conseguinte, de maneira radical a paisagem da arqueologia. Já agora e para o futuro, em todos os estágios da pesquisa, passam a intervir as aplicações estatísticas, a classificação automática, as aplicações documentárias e a simulação, nessa ordem, para retomar uma proposta de J. G. Gardin, 1970 b). Segue-se desse fato que a reflexão sobre a nova arqueologia e a crítica a seu respeito são exercidas, cada vez mais, em duas direções complementares. A primeira situa-se, por assim dizer, à jusante da pesquisa e se refere, de forma mais particular, às relações dos arqueólogos com os matemáticos, isto é, "se é possível encontrar, nas preocupações dos arqueólogos, problemas cuja solução exigiria um estudo ou um exercício matemático" (B. Jaulin, in Gardin, 1970 a, p. 364); a segunda direção surge antes à montante da pesquisa, e incide sobre a natureza das operações lingüísticas e semânticas que

o arqueólogo leva a cabo. Todo esforço de renovação residirá na escolha de dados, na escolha de variáveis descritivas e formulação. Para saber *de que* assunto ele fala, é necessário ao arqueólogo compreender *como* ele fala, isto é, pôr em evidência as regras de sua linguagem, "na medida em que o discurso dos especialistas, apenas, ainda que formalizado, não basta em geral para comunicar uma ciência a qual, por sua essência, ainda se transmite pela imagem, quer se trate da competência do perito em matéria de diagnóstico... ou da arte do falsário em matéria de simulação" (Gardin, 1971, p. 216). Com a ajuda do cálculo (e do computador), a arqueologia não pretende apenas formular interrogações, mas pretende responder a essas interrogações, de maneira demonstrável. Ela coloca em situação privilegiada a análise e a elaboração de conceitos numa atividade em que os fatos sempre ocuparam e ocupam um lugar excepcional. Assim procedendo, ela parece distanciar-se da história, para tornar-se um gigantesco aparelho de técnicas entre as quais o papel da expressão matemática é cada vez mais importante. Essa evolução, que se verifica também no terreno de outras ciências do homem, nada tem de arbitrário, uma vez que ela permite tornar precisas e tornar legítimas as operações a que procede o arqueólogo, quando descreve e quando classifica. Recusar ao cálculo um lugar na arqueologia equivaleria a negar a contribuição da econometria à economia, e da história estatística à história. Mas a formalização do raciocínio, no entanto, nada resolve; ela somente permite escolhas explícitas, verificáveis e demonstráveis, mas não constitui um método de interpretação. O cálculo permite a elaboração de uma metodologia, mas não a substitui. Enquanto a história se tem gradual, mas definitivamente, desembaraçado do culto do acontecimento e do fato particular, seria normal procurar na arqueologia o último refúgio dos fatos em si e do humanismo tradicional. A arqueologia concebida como história intuitiva e inspirada da arte tornava-se um símbolo "daquela forma de história que, de maneira secreta mas inteira, referia-se à atividade sintética do sujeito" (Foucault, p. 12, 1968). A renovação lenta mais decisiva que acabamos de descrever põe fim a essas esperanças. Depois da história, cabe à arqueologia descobrir, por sua vez, estruturas e descontinuidade onde ele procurava conjunturas e continuidade. Se o historiador é como o Ogre da lenda, o arqueólogo deixou de ficar, como o sapateiro da fábula, obcecado por seu tesouro.

## NOTAS

1. No essencial da informação que contém, este trabalho deve muito ao ensinamento do Sr. Borillo e de J. C. Gardin, no Institut d'Archéologie de l'Université de Paris I.

2. F. Furet, 1971, p. 68 "...o *habitat* rural, a disposição dos terrenos, a iconografia religiosa ou profana, a organização do espaço urbano, a arrumação do interior das casas; seria interminável a lista de todos os elementos de civilização cujo inventário e minuciosa classificação permitiriam a constituição de séries cronológicas novas e colocariam à disposição do historiador um material inédito que exige a amplificação conceitual da disciplina".
3. Seguindo-se o velho princípio escolástico: "*Per genus proximum et differentiam specificam*".

## BIBLIOGRAFIA

- Annales E.S.C.*, "Histoire et urbanisme", XXV, 1970, n° 4, pp. 1091-1120, *Archéologie du village déserté* (obra coletiva), Paris, 1970.
- BÉRARD (C.): *Eretria III; l'Hérôon de la porte de l'ouest*, Berna, 1969.
- BERTIN (J.), HÉMARDINQUER (J.-J.), KEUL (M.), RANGLES (W.-G.-L.): *Atlas de cultures vivrières*, Paris, 1971.
- BINFORD (S. R.) e BINFORD (L. R.) (orgs.): *New perspectives in archaeology*, Chicago, 1968.
- BORILLO (M.): *Techniques de traitement et procédures formelles en archéologie*, brochura em roseto, Marselha (C.A.D.A.), 1969, publicada com o título "Formal procedures of the use of computers in archaeology", *Norwegian Archaeological Review*, IV, 1971, n° 1, pp. 2-27.
- BRITHWELL (D.) e HIGGS (E.): *Science in archaeology*, Nova Iorque, 1963.
- CHANG (K. C.): *Rethinking archaeology*, Nova Iorque, 1967.
- CLARKE (D. L.): *Analytical archaeology*, Londres, 1968.
- COURBIN (P.) (org.): *Études archéologiques*, Paris, 1963.
- DEETZ (J.): *Invitation to archaeology*, Nova Iorque, 1967.
- FINLEY (M. I.): "Archaeology and history", *Daedalus*, 1971, pp. 168-186.
- FOUCAULT (M.): "Réponse au cercle d'épistémologie", *Cahiers Pour l'Analyse*, IX, 1968, pp. 9-10.
- FURET (F.): "L'histoire quantitative et la construction du fait historique", *Annales E.S.C.*, XXVI, 1971, n° 1, pp. 63-75, retomado nessa obra.
- GARDIN (J.-C.): "Le centre d'analyse documentaire pour l'archéologie", Paris, n. d.

- "Problèmes d'analyse descriptive en archéologie", in *Études archéologiques*, 1963, pp. 133-150.
- "On a possible interpretation of componential analysis in archaeology", *American Anthropologist*, vol. LXVII, 1965, nº 5, parte 2, pp. 9-22.
- *Archéologie et calculateurs, problèmes sémiologiques et mathématiques*, Paris, 1970.
- "Archéologie et calculateurs: nouvelles perspectives", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, vol. XXIII, 1971, nº 2, pp. 204-218.
- GOODYEAR, (F. H.): *Archaeological site science*, Londres, 1971.
- HEIZER (R. F.), COOK (S. F.) (orgs.): *The application of quantitative methods in archaeology*, Chicago, 1960.
- HEROÏ-GOURHAN (A.): *Les fouilles préhistoriques (techniques et méthodes)*, Paris, 1950.
- MOBERG (C. A.): *Introduktion till Arkeologi*, Estocolmo, 1969.
- SCHMETZEL (K.): *Müddersheim. Eine Ansiedlung der jüngeren Bandkeramik im Rheinland*, Colônia, 1965.
- SOUDESKY (B.): "Le problème des propriétés dans les ensembles archéologiques", in *Archéologie et calculateurs*, Paris, 1970, pp. 45-53.
- VAILLET (G.), VILLARD (F.): "Céramique grecque et histoire économique", in *Études archéologiques*, 1963, pp. 45-53.
- VILLARD (F.): *La céramique grecque de Marseille*, Paris, 1960.
- VOVELLE (G. e M.): "Vision de la mort et l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du Purgatoire XV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle", *Annales E.S.C.*, XXIV, 1969, nº 6, pp. 1602-1634.
- WHEELER (R. E. M.): *Archaeology from the earth*, Londres, 1954.

## *A economia: As crises econômicas*

*A problemática das crises econômicas do século XIX  
e análises históricas: o caso da França*

JEAN BOUVIER

NUMA obra recente, curta mas densa, que traça a história das crises econômicas nos grandes países industriais a partir do começo do século XIX até a nossa época, dois economistas franceses muito conhecidos declaram que se preocuparam com "os fatos e não com as teorias<sup>1</sup>", acrescentando que "quem sabe, posto diante da grande diversidade de acidentes estudados, o leitor concordará com a prudência que requer, em qualquer caso, a construção e a aplicação de esquemas abstratos". O leitor dessas linhas que também for *historiador* aprovará, sem dúvida, mas sem incidir no terrível erro do desconhecimento das "teorias": não há ciência sem conceitos, não há pesquisas sem hipóteses, não há história econômica sem conhecimentos econômicos. O mesmo leitor não deixará de surpreender-se de não encontrar na "bibliografia" sumária da obra mencionada *qualquer* dos estudos recentes produzidos por historiadores franceses da economia — poderíamos enumerar pelo menos oito de tais escritos — e que tratam das crises econômicas na França, no século XIX. É certo que é preciso dar a *glória* o que é de Aftalion ou de Lescure, que embalsamaram a nossa adolescência de aprendizes de historiadores de economia. Mas, nós crescemos e trabalhamos, e não muito numerosos os nossos confrades economistas que nunca nos leram, enquanto nos esforçamos, lealmente, de lê-los. Não se trata de uma briga entre



historiadores e economistas, uma vez que uns precisam dos outros. É verdade que o economista e o historiador de economia (no caso daqueles que não foram, de princípio, economistas de formação) não têm o mesmo ponto de vista, nem utilizam os mesmos métodos. É, sem dúvida, supérfluo explicar aqui o "como" e o "por que". Que seja bastante dizer que o primeiro preocupa-se com a *crise* e o segundo se preocupa com as *crises*. Quando acontece ao primeiro examinar "fatos" e não "teorias" — o que é freqüente e saudável — ainda nesse caso, ele mantém os pressupostos particulares, que parecem muitas vezes insólitos aos olhos do historiador. Os economistas acima citados consagraram a sua obra às crises econômicas do tempo do crescimento industrial e do desenvolvimento capitalista. Deixaram de lado, como é de seu direito, aquilo que chamam de "dificuldades numerosas e variadas, como guerras, epidemias, fome, penúrias ou superabundância de numerário etc..."<sup>2</sup> dos séculos anteriores. A justificação, no entanto, que apresentam para a opção que praticaram é significativa (assim como o próprio vocabulário que acabamos de citar) de um certo método, de certos hábitos, e, iremos repeti-lo, de lacunas indistigíveis no conhecimento dos célebres "fatos": "pareceu-nos, escrevem eles, que as crises só adquiriram todo o seu sentido com a industrialização e com a ampliação dos mercados que caracterizam os países capitalistas nos últimos 150 anos". A expressão "todo o seu sentido" não parece ter muito sentido para o historiador. A cada estrutura global da economia corresponde o seu tipo de crise. "As economias sofrem as crises de suas estruturas" (E. Labrousse). As crises do antigo regime econômico, pré-industrial, pré-capitalista, não têm menos "sentido" do que as crises do sistema econômico posterior. São crises diferentes. As "disparidades" de que se originam, o índice de seu aparecimento, os mecanismos de seu desenvolvimento, as repercussões que causam no meio social têm outros motivos, têm outro ritmo dos que os elementos da crise que se diz "superprodução". O "modelo" da crise do antigo regime econômico é conhecido, é clássico, resistiu às provas. Ele foi estabelecido com mão de mestre por Ernest Labrousse, e foi confirmado, aperfeiçoado, enriquecido por numerosos discípulos seus, que publicaram trabalhos de reputação internacional. Assim, pela ignorância que certos economistas demonstram quanto a essa massa de pesquisas, e quanto à problemática notavelmente operacional que as pesquisas propõem, poderá medir-se a altura das Muralhas da China que ainda separam os economistas dos historiadores (ditos "literários") da economia. Dir-se-á que é escrever muito a propósito de umas poucas linhas de uma obra. Não se trata, entretanto, de exemplo isolado<sup>4</sup>.

A multiplicidade das teorias das crises pode dar "uma impressão de vertigem" (Henri Guitton). É, no entanto, através delas que o historiador aprenderá as questões que deve formular, no nível da pesquisa, no caso de tal ou qual crise determinada, circunscrita, datada. Todas as teorias (nisso compreendidas as "teorias marxistas") têm permitido trazer à luz alguns traços fortes do desenvolvimento econômico-industrial capitalista: de uma parte, seu caráter profundamente dinâmico, onde se produzem permanentemente "processos acumulativos"

(segundo a expressão de Wicksell), graça aos quais todo movimento tem início, prossegue, se espalha pelo seu próprio peso específico, seguindo a sua própria inclinação. A alta provoca a alta, como a baixa aprofunda a baixa. Os processos acumulativos, porém, encontrando, no seu desenvolvimento indefinido, obstáculos que resultam do próprio fato de sua diversidade e de sua simultaneidade imperfeita, atingem, num sentido ou em outro, na alta como na baixa, limites que não podem ultrapassar. Verifica-se então a perda de equilíbrio, passagem da alta à baixa, ou da baixa à alta, enfraquecimento ou reforçamento do processo, segundo sentido diferente do precedente. A essas mudanças de sentido no processo chama-se "crise" ou "renovação". Durante a fase acumulativa da expansão, existem reservas de fatores disponíveis às quais é possível recorrer: reservas de capitais, de mão-de-obra, de poder aquisitivo. Na mesma medida de utilização de tais reservas, no entanto, aumenta a "vulnerabilidade do sistema em crescimento" (Henri Guitton), pois diminuem as margens das reservas. O desenvolvimento perde alguma coisa de sua elasticidade, de sua capacidade de adaptação. Durante a fase "acumulativa" da depressão, a célebre "higienização" — ou seja, a redução progressiva dos estoques, o desaparecimento das empresas mais fracas, o esforço de produtividade empreendido para lutar contra a baixa do preço de venda pela redução do preço de revenda etc... — permitirá que se reconstituam as reservas dos fatores de produção; o sistema econômico torna-se progressivamente mais elástico e mais disponível para novos esforços.

É o fenômeno das disparidades econômicas (das "contradições", segundo os marxistas) que explica as reviravoltas dos processos acumulativos num sentido ou no outro. O crescimento ou a redução da atividade econômica no quadro do ciclo não se equiparam a uma corrente homogênea, em bloco, correndo com uma velocidade uniformemente igual, em seu interior. Os rios, eles próprios, oferecem-nos a imagem das disparidades: a sua velocidade é maior na superfície do que em profundidade, é maior no meio da corrente do que nas margens. Formam-se redemoinhos e contracorrentes, e, no entanto, o conjunto das massas das águas segue a sua direção. O mesmo passa-se com os diversos processos econômicos: ao mesmo tempo, interdependentes e autônomos, eles não progredem com a mesma velocidade. É o que se verifica quanto aos preços (preços agrícolas, preços industriais, preços por atacado, preços de varejo, preços de revenda, preços de venda); observa-se o mesmo quanto aos diversos tipos de renda (rendas, benefícios, salários); quanto às taxas de juros (taxas de mercado monetário, taxas do mercado financeiro)... Há diversos ritmos de tempo no tempo econômico cíclico. Daí decorrem defasagens *no tempo* que poderão traduzir-se por desacordos, por contradições entre os diversos componentes do movimento. Decorrem também daí defasagens *nas ordens de magnitude*, na intensidade e na amplitude dos fenômenos econômicos, que, no fim, poderão chegar a resultados idênticos. O resultado consiste no aparecimento de elementos que freiam (no caso dos processos de expansão), nas zonas onde surgem os célebres "pontos de estrangulamento"; penúria de matérias-primas, de recursos monetários interiores, de divisas para comércio exterior, de mão-de-obra etc...

É no nível das opções entre as *disparidades fundamentais* que se dividem as teorias das crises e do ciclo. "As teorias são tão numerosas quanto as disparidades" (Henri Guitton). Algumas teorias atribuem lugar privilegiado às dispa-

ridades monetárias: ao ouro, às notas de bancos, ao crédito bancário, aos diversos preços do dinheiro (taxa de juros). Todos esses fatores foram, sucessivamente, estudados. Outras teorias consideram as disparidades não monetárias como as mais particularmente responsáveis pelas crises: estruturas das rendas, estrutura dos preços, estrutura dos investimentos: "o tipo mais profundo e inevitável de disparidade" — diz Henri Guitton. Que coincide, pelo menos nesse ponto — o ponto do papel fundamental que representa a distribuição do capital entre os grandes setores, com os desenvolvimentos de Marx... "Em face da realidade, escreve o mesmo autor, não se pode escolher de uma forma exclusiva tal ou qual explicação. A moeda, os preços, os investimentos, cada um desses fatores representa o seu papel: as suas influências conjugam-se num ambiente que facilita mais ou menos a sua ação... os fatores monetários e os fatores econômicos unem-se na realidade para motivar e explicar a evolução cíclica".

Não seria de bom alvitre ignorar Marx. É verdade que uma parte não negligenciável da problemática marxista das crises foi desmentida pelos próprios fatos: essa parte era a apocalíptica, que consistia em afirmar que o aprofundamento e o agravamento das crises conduziriam, de forma inevitável, à maior crise do capitalismo, isto é, ao seu desaparecimento. É necessário observar, no entanto, que, se Marx não emprega a palavra "disparidade", o seu pensamento ocupa-se com a análise das disparidades do capitalismo. Não faltava acuidade à sua visão. Ele coloca-se entre os partidários das crises endógenas, de base não monetária. Embora utilizando o formalismo matemático, ele o faz com sentido de medida, lançando mão, sucessivamente, do modo racional e do modo experimental de análise. Marx, portanto, recorre a vários registros metodológicos, tem um descortínio particularmente amplo (não lhe escapam, por exemplo, os fenômenos monetários) e possui um sentido agudo da dialética (interações) dos fenômenos econômicos. Ele possuía, portanto, as condições necessárias para fazer uma exposição substancial das crises. Não redigiu, no entanto, de forma sistemática, essa exposição e nem elaborou um "corpus" sobre as crises — o que se explica, em parte, pelo fato de que o manuscrito do *Capital* não estava terminado no momento de sua morte. Marx tem sido, assim, invocado por um e por outro lado, uma vez que os seus trabalhos estão cheios de elementos sobre o estudo das crises, elementos distintos e que não foram reconciliados uns com os outros. Foi possível aos partidários da tese do *subconsumo* encontrar argumentos em sua obra na origem das crises, assim como o foi aos partidários da tese da *superprodução*. Essas teses dividiam os próprios marxistas. A primeira delas atribui ênfase à limitação da procura efetiva (rigidez da massa salarial resultante da exploração econômica dos assalariados). A segunda encontra a maior causa da crise na existência de uma propensão à superprodução, propensão essa que reflete a luta entre produtores que se opõem à tendência de baixa da taxa de lucros, procurando ganhar nas quantidades vendidas o que perdem por unidade: de onde decorre a hipertrofia do aparelho de produção e decorre também a superabundância de mercadorias.

Qualquer que sejam as teorias, com seus acordos, e suas divergências, é preciso dizer que elas iluminam o caminho da pesquisa histórica. Elas não a

substituem, no entanto. Seria, acaso, possível definir uma problemática das crises — das crises da economia capitalista contemporânea — que fosse propriedade exclusiva dos historiadores? Seriam os trabalhos dos historiadores capazes de trazer à economia política das crises, por um lado, novos materiais, "fatos" elaborados, ou seja, descritos, classificados, explicados em suas ligações aparentes; por outro lado, poderiam esses trabalhos levar à reconsideração crítica dos "esquemas abstratos" de que se revestem, em geral, as teorias das crises?

O historiador das crises analisa elementos concretos: magnitudes econômicas, elementos demográficos, e forças que dirigem a economia (empresas e "grupos"). Esses elementos, no entanto, são cuidadosamente *datados* no tempo, e *situados* no espaço ("econômico, social e demográfico"). São elementos *comparados* entre si e estudados em suas possíveis interações. São, talvez sobretudo, elementos que foram *relacionados com o conjunto do ambiente* econômico, social e político em que ocorreram. As crises nunca foram apenas "econômicas". Elas sempre adquiriram as suas cores específicas e originais, em função *também* do clima social e dos acontecimentos políticos que as acompanharam, ou seja, que foram influenciados por elas e que as puderam influenciar.

Numa tese recente, *Les charbonnages du Nord de la France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Marcel Gilet observa, por exemplo, que as flutuações curtas da produção carbonífera decorreram tanto das greves, desde 1880, quanto da conjuntura econômica. É comum entre os historiadores a opinião de que, às vezes, os índices da atividade econômica beneficiam-se quando são considerados socialmente e, portanto, esclarecidos. Sem isso, atribui-se à conjuntura o que nem sempre lhe pertence. No sentido inverso é legítimo ao historiador, como próprio de sua problemática, estudar a crise através de suas repercussões sociais, sobre o preço dos produtos, sobre o emprego. É igualmente legítimo ao historiador procurar saber se as repercussões sociais da crise influenciaram, em determinado momento, a evolução dos conflitos políticos. É exatamente esse o alvo que Jacques Néré procurou atingir em sua tese *La crise industrielle de 1882 et le mouvement boulangiste*: "o boulangismo foi a expressão de um movimento popular sério e profundo". É esse movimento encontra a sua origem na duração de uma crise caracterizada sobretudo por um grave desemprego total e parcial.

É fácil estabelecer um programa de intenções. O historiador sabe, no entanto, que não escapará à dependência da quantidade e da qualidade de suas fontes. Se os trabalhos dos historiadores da economia parecem, a eles próprios, insatisfatórios, se os estudos que consagraram às crises econômicas (francesas) do século XIX podem ser considerados muito incompletos pelos economistas, não resulta isso apenas de indigência teórica congênita dos historiadores (indigência que é fraqueza), mas também resulta do fato de que lhes é difícil dar resposta a questões cujos elementos de solução não foram encontrados no único material da história com que o historiador lida sem intermediário: os arquivos, as fontes. Uma grande parte da metodologia do historiador quanto às crises econômicas consiste em identificar a documentação primária e semi-elaborada de que dispõe, e estabelecer que questões são pertinentes a tal e a qual documentação. *Ao mesmo tempo*, no entanto, ele só poderá estabelecer essas questões, se possuir um conhecimento suficiente dos elementos das teorias das crises, por mais estranhas que lhe possam parecer tais teorias. Em resumo, é preciso procurar as disparidades,



mas sabendo quais as disparidades que são mais importantes, mesmo se hesita, de maneira muito legítima, a decretar, logo de início, que tais disparidades em lugar de outras parecem-lhe dominantes, fundamentais. É nisso, precisamente, que o seu trabalho é original. Há uma margem de variação no decorrer de sua pesquisa. A teoria não poderia fornecer-lhe, desde o começo de seu trabalho, as conclusões generalizadoras às quais tenderá a chegar no fim, se ele não deseja somente ser o fotógrafo conhecedor de *uma* crise. No mínimo, caber-lhe-á comparar as crises umas com as outras, sublinhar os aspectos comuns, maiores, dominantes, explicativos, e os traços específicos que distinguem historicamente cada crise.

É oportuno relemos o que os historiadores franceses disseram recentemente sobre as crises do século XIX no nível das pesquisas que realizaram. É preciso relembrar aquilo que, de forma muito natural, ocupou o centro dos seus diferentes trabalhos: a passagem da crise do tipo antigo à crise contemporânea, o aparecimento de novas estruturas no coração das estruturas econômicas antigas, e, portanto, a transição de um certo tipo a um outro tipo de disparidades fundamentais. Isso significa procurar os caminhos do declínio dos mecanismos da antiga crise agrícola nos três primeiros quartos do século XIX, e os da extensão de elementos novos das crises "industriais", com as suas séries de abalos "comerciais", de pânico de Bolsa e suas corridas aos bancos, e, em última análise, dominando tudo por motivo de suas causas profundas e de suas repercussões sociais, a paralisia ou a anemia das forças produtivas da indústria propriamente dita.

O traço geral das crises econômicas francesas até os anos de 1870 consiste, precisamente, no fato de que são crises "mistas", como não poderiam deixar de ser, ou seja, que nelas se misturam aspectos antigos e aspectos novos das crises, em virtude do lugar que a agricultura continua a ocupar nas estruturas demográficas e econômicas. Daí decorrem as diferenças de apreciação dos historiadores que, na maior parte dos casos, segundo a inclinação principal de seus trabalhos, tenderam a colocar em posição privilegiada em suas pesquisas — e, portanto, a proclamar como dominantes — sejam os mecanismos tradicionais, sejam os elementos novos das crises. É natural que a dificuldade consista em ponderar as influências respectivas, e em destrinchar o grau de autonomia ao mesmo tempo que as relações, no coração das crises mistas do século XIX, dos elementos antigos e dos elementos novos da crise. Os antecedentes agrícolas da crise industrial não desapareceram, é certo; observa-se a sua presença efetiva até a década de 1860. Georges Dupeux demonstrou isso, no que se refere ao Loir-et-Cher<sup>9</sup>, em particular no momento da crise de 1866-1867, crise que foi acompanhada deste traço característico dos tempos antigos: a elevação do preço dos cereais. Em pleno segundo império, em 1855, nesse departamento, o preço do trigo candial atingiu o seu mais forte desvio cíclico anual. Naquele departamento? Na verdade, como o indica claramente um dos gráficos do autor (p. 183), os preços em Loir-et-Cher flutuam, com pouca diferença, nas mesmas datas e nas mesmas extensões do que o preço do trigo candial no mercado do país. Disso provém o interesse da conclusão que o autor adianta, ao menos a título de "hipótese"<sup>10</sup>: "As crises de subsistência do tipo antigo (tipo século XVIII) não se produzem mais depois de 1867"<sup>11</sup>. O fato, no entanto, de que se tenham

registrado até aquela data mostra bem a morosidade da evolução estrutural da economia, e, portanto, a morosidade das modificações de equilíbrio no interior das crises mistas". Em seus desenvolvimentos posteriores quanto à evolução da produção de cereais, o que era hipótese torna-se certeza: através de flutuações curtas, que atingem proporções muito grandes ainda nos anos de 1900, a produção total duplica, de 1850 a 1913. A partir da década de 1870 não se pode mais verificar "crise de subsistência": "O problema principal não é mais assegurar a subsistência dos consumidores, mas de escoar, nas melhores condições possíveis, uma produção sempre crescente"<sup>12</sup> — André Armengaud chega a idênticas conclusões no quadro geográfico do Este aquitano, e no que se refere ao período de 1845 a 1871<sup>13</sup>. As "variações brutais" dos preços agrícolas são um "fator essencial" (p. 169) da conjuntura até à crise econômica de 1857-1858. Depois disso, tais oscilações atenuam-se. Em particular, enguiça o "antigo mecanismo" (p. 303) segundo o qual aumentavam proporcionalmente mais, nas "crises de subsistência", os preços dos produtos menos considerados — como, por exemplo, o milho em relação ao trigo — porque o consumo popular desviava-se automaticamente para os produtos mais baratos". Da mesma forma, diminui, a partir da década de 1860, e parece desaparecer na década de 1870, "a antiga dependência dos fenômenos demográficos com relação às crises agrícolas, dos preços de subsistência" (p. 307). A taxa de natalidade torna-se cada vez menos visivelmente relacionada com os preços dos cereais. Na Aquitânia, no entanto, como em Loir-et-Cher, e como em outras regiões não é sempre a carestia dos produtos que acompanha e explica a crise agrícola; a crise pode nascer também, como no caso dos anos de 1848 a 1850, da queda dos preços agrícolas. Será que isso indica uma nova espécie de crise, espécie que anuncia futuras e permanentes abundâncias? No passado, no entanto, as épocas de boas colheitas sempre se alternaram com a queda dos produtos agrícolas, e os preços sempre seguiram sentidos opostos. Tudo depende, na realidade, da posição do agricultor (em que medida é ele o vendedor?) — e, por conseguinte, das estruturas da exploração, e da parte da produção disponível ao mercado. Permanece, no entanto, o fato da importância que muito tempo manteve a evolução das receitas agrícolas para a conjuntura da indústria, da indústria ligeira em todo caso, a que vende os produtos de consumo. A ligação entre a conjuntura agrícola e a conjuntura industrial parece clara à André Armengaud, no que se refere à crise de 1844 a 1847; mas parece muito menos evidente nos anos de 1854 ao verão de 1857, durante os quais coexistem a carestia dos cereais e a "viva atividade industrial" (p. 193). A indústria começa então a escapar à sua "dependência tradicional com relação à conjuntura agrícola" (p. 194).

Assim, a importância dos antecedentes agrícolas como fator das crises foi progressivamente reduzida e substituída pelos fenômenos ligados às modalidades particulares do crescimento bancário-industrial. Num enorme quadro regional — o Dauphiné — Pierre Léon situa na crise chamada, por comodidade, "de 1848", "a separação entre o fator alimentar e o fator comercial e bancário"<sup>14</sup> e observa, a partir disso, não apenas *uma* crise, mas *duas* crises paralelas — a antiga e a nova — unirem os seus efeitos, observando entre elas certas defasagens cronológicas. É possível que, nesses exemplos, estejamos frente a duas variações regionais de um processo idêntico: em Loir-et-Cher e na Aquitânia oriental, lugares onde domina a agricultura, a crise do tipo antigo aparece com

traços relevantes até tempos adentrados no segundo império. No Dauphiné, onde os bancos e a indústria têm uma outra envergadura, o aspecto dominante dos novos mecanismos de crise aparece mais cedo. Nos dois casos, no entanto, verifica-se o mesmo fenômeno no que se refere às crises: elas mudam de natureza, mudando de estrutura.

Sabe-se que, confundindo no vocabulário o que não era possível distinguir na realidade, os contemporâneos e os economistas dos dois primeiros terços do século XIX chamavam de crises "comerciais" o que os seus sucessores, a partir da década de 1870, chamarão de crises "econômicas", sendo claro que os mecanismos bancários-industriais das flutuações já estavam então, fundamentalmente, desvendados. A partir do primeiro quarto do século XIX, a indústria começa na França a adquirir o seu próprio ritmo, com a sua lógica própria. O mesmo se passa quanto à circulação de capital no processo industrial. Os historiadores registraram, pesquisando os arquivos, as novidades da nova crise: excedentes de investimentos mal calculados, que a poupança não é bastante para alimentar; enguiço das indústrias ligeiras e, depois, do setor de fabricação dos bens de produção, submerso sob a massa de seus investimentos, de suas instalações, de seus empréstimos (enguiço esse que paralisa indústrias dependentes em número cada vez maior; a parada da construção ferroviária conduz à letargia industrial); ritmo desordenado do mercado financeiro, que registra, através da alta das cotações, com perspectiva de lucro e da especulação com a alta; mecanismos peculiares aos craques da Bolsa, cujas baixas aceleradas decorrem logicamente das "vertigens da alta" (F. Simiand), e que se prolongam em abalos bancários.

Diferenças significativas separam nesse ponto os historiadores. Para Bertrand Gille<sup>15</sup>, mesmo antes de 1848, as crises do trigo candial não desempenham mais papel motor, e a disparidade que é essencialmente responsável pelas crises é o "excesso de investimentos"<sup>16</sup>, que traz como consequência uma penúria relativa dos "capitais em circulação"<sup>17</sup>, e, portanto, dos fundos de reserva das firmas. "São os investimentos em cadeia que vão provocar o excesso e a ruptura do equilíbrio"<sup>18</sup>. A crise ocorre quando "cessam os investimentos"<sup>19</sup>, e essa interrupção é inevitável: "Os investimentos cessam porque não se verifica mais acumulação do capital, e porque não há mais disponibilidades; cessam porque o fato de que se torna escasso o dinheiro em circulação faz subir as taxas de juros; porque determinados negócios revelaram-se maus ou especulativos"<sup>20</sup>. Bertrand Gille não acredita que se verifique nessas condições muitos laços entre dificuldades industriais e conjuntura agrícola e, no curso de seu estudo conjuntural das crises de 1818 a 1847, não deixa de bater na mesma tecla em ocasiões diferentes. Será que, antes de 1848, as circunstâncias já se haviam modificado tanto — até esse grau de autonomia dos novos mecanismos de crise — ao menos no que diz respeito às indústrias leves de bens de consumo? Será que o autor não forçou algumas vezes os traços de seu próprio modelo? Será que a concepção das crises "mistas" deverá ser substituída por uma opinião, de certa forma, precocemente modernista, dos acontecimentos econômicos? Três anos antes que aparecesse a tese de Bertrand Gille, Ernest Labrousse, em prefácio a uma coletânea de doze estudos regionais de historiadores sobre a crise e a depressão na França, de 1840 a 1851<sup>21</sup>, havia escrito com simplicidade: "Apreciar-se-á a medida em que as presentes pesquisas sobre as convulsões de uma economia já intermediária revelam

ou não a ligação entre a crise dos cereais e a crise têxtil<sup>22</sup>". De fato, no modelo labroussiano é, em primeiro lugar, a crise *industrial do tipo antigo* que está em causa, a crise de uma estrutura industrial em que dominam os têxteis, e não, a metalurgia. Nessas condições, será que seria metodologicamente errado estabelecer uma distinção nítida nos aspectos industriais das crises "mistas" intermediárias, da primeira metade do século XIX na França, o que determina a evolução conjuntural da "seção I" e o que a determina na "seção II", para usarmos aqui o vocabulário de Marx? Será que com isso não conseguiríamos, se não suprimir, pelo menos atenuar as divergências de interpretação? As páginas que Maurice Lévy-Leboyer consagrou em sua tese<sup>23</sup> às "crises do têxtil" de 1833 a 1843 autorizariam um tal método, embora o autor não tenha fixado muito bem a sua posição quanto às divergências de interpretação que acabamos de ventilar. A bem ler a sua tese, parece que seria difícil, para compreender a conjuntura têxtil, não levar em conta o "mercado dos cereais"<sup>24</sup> — e um mercado que não é apenas nacional: é a esse tema que consagra, aliás, as primeiras páginas de seu estudo. Se, de 1832 a 1836, "a atividade dos negócios repousa em base sólida "é porque" a Europa se beneficia de colheitas abundantes"; enquanto que a alta dos preços de cereais na Europa a partir de 1836 até 1840, "é sinal de uma situação mais má na agricultura, e prenuncia uma crise industrial"<sup>25</sup>. A prosperidade têxtil destruiu, ela própria, alguns de seus pontos de apoio: a alta dos preços das matérias-primas e a dos produtos fabricados conduziram a "excessos"<sup>26</sup>; o consumidor não pôde acompanhar a alta; e o consumidor camponês, por motivos que os historiadores conhecem bem, desde as análises clássicas de Ernest Labrousse, só excepcionalmente se beneficia com a alta dos cereais. O próprio fabricante de tecidos não pôde acompanhar a alta, porque esgota os seus fundos na constituição de estoques especulativos. O autor encontrou novamente, portanto, a ligação labroussiana no que se refere ao setor industrial têxtil, ainda essencial naquela época, na França. Em outras páginas, ele mostra, no entanto, que o investimento — ferroviário, metalúrgico — desempenhava um papel de importância maior no ciclo das indústrias pesadas. Parece que o pensamento de Maurice Lévy-Leboyer segue o caminho da concepção "mista" das crises da primeira metade do século XIX, e de uma certa separação, para a compreensão dos aspectos industriais das crises daquela época, entre mecanismos antigos, que ainda se verificavam no nível das indústrias ligeiras, e mecanismos novos, intervindo poderosamente na conjuntura das indústrias pesadas.

Será possível encontrar a mesma distinção 20 anos mais tarde? Em sua tese sobre a indústria de tecidos no segundo império<sup>27</sup>, Claude Fohlen não o acredita. Na década de 1860, e particularmente entre 67 e 68, a colheita pobre de trigo "contribuiu para acentuar o clima de intranquilidade" (p. 409) na indústria cotonífera, sem, no entanto, constituir a única causa de tal intranquilidade. Se, quanto a 1861, os observadores ainda acentuam a ligação entre a alta do trigo e as dificuldades de venda dos tecidos, o mesmo não se passa depois desse ano. A crise têxtil adquire uma certa autonomia com relação à conjuntura agrícola. Entre 1867 e 1868 registra-se, grosso modo (p. 408), coincidência entre a crise industrial e a crise dos alimentos, tendo a segunda certamente influenciado a primeira, uma vez que "o poder de compra dos consumidores foi limitado pela carestia da vida". A crise têxtil, no entanto, declarou-se e espalhou-se, segundo mecanismos próprios, os da dupla "superprodução"



do algodão bruto e dos produtos fabricados, nos dias que se seguiram ao término da guerra de secessão.

Seria possível seguir, portanto, com bastante nitidez, pela comparação entre as crises têxteis da década de 1830 e as da década de 1860, a evolução estrutural fundamental da economia. A passagem das crises econômicas "mistas" às crises propriamente contemporâneas, durante aquele período, parece demonstrada.

Não se registram mais, a partir da década de 1870, as crises do tipo antigo, não seria possível que se registrassem. É definitivo o desaparecimento dos velhos mecanismos de ligação entre preços agrícolas e crises têxteis. As penúrias alimentares cedem lugar às "superproduções" relativas. Aí encontra-se o primeiro índice fundamental das mudanças estruturais. A partir dessa época, nas crises, os preços dos produtos agrícolas *também* diminuirão, como os preços dos produtos industriais. Em seus cálculos a respeito do movimento cíclico dos preços do trigo candial em Loir-et-Cher, Georges Dupeux mostrou que a amplitude média desse movimento cai 50% entre 1873 e 1895, e "diminui ainda mais" de 1869 a 1913<sup>28</sup>. "A partir de 1873, a estabilidade relativa dos preços anuncia o ingresso num novo mundo econômico". O fato novo da baixa dos preços agrícolas, durante a crise e a depressão (novo por seu caráter geral, sua regularidade, seu aspecto maciço), foi estudado minuciosamente por Jacques Néré, com relação à década de 1880<sup>29</sup>, em numerosas regiões francesas, mediante os exemplos do pão, da carne, das batatas, que o levam a observar entre 1880 e 1890 "uma certa baixa do conjunto do custo de vida"<sup>30</sup>. Conhecem-se, além disso, os movimentos gerais dos preços agrícolas que serviram para reconstituir o célebre índice dos preços "por atacado de 45 artigos"<sup>31</sup>, e tais movimentos conformam-se às novas condições da conjuntura agrícola. A partir do fim da década de 1870, até o meio da década de 1890, a baixa dos preços agrícolas se sobrepõe às baixas cíclicas, como se os dois mecanismos se alimentassem reciprocamente.

É preciso, no entanto, observar um fato evidente: a conjuntura agrícola — através da conjuntura das receitas agrícolas — não desaparecerá, pelo que foi dito acima, da paisagem econômica. Ela desempenha um papel, de duração média antes do que curta, na conjuntura econômica. Se ela não é mais um fator decisivo e dominante no ciclo curto, parece constituir *um* dos elementos essenciais de explicação da sucessão das fases A e B no quadro de Kondratief: o estudo macroeconômico de Jean Marczewski sobre a evolução do "produto físico" da França no século XIX demonstrou, sem dúvida com razão, esse modo de influência<sup>32</sup>. Na perspectiva de Loir-et-Cher, Georges Dupeux havia verificado a realidade dos movimentos de longo prazo nas diversas receitas agrícolas de 1851 a 1913<sup>33</sup>.

Um segundo índice das modificações estruturais a partir do último quarto do século XIX, a propósito do qual é preciso confessar que o conhecimento histórico só faz balbuciar, é a mudança radical das condições dos meios de pagamento com relação aos períodos anteriores do século. Parece ser possível afirmar

que terminaram então as *penúrias monetárias* antigas. O motivo é, naturalmente, a diversificação e o aumento da massa monetária. Mesmo se a massa monetária na França conserva uma espécie de rigidez metálica (o lugar que a moeda corrente ocupa nos pagamentos), ainda assim, nas vésperas de 1914<sup>34</sup>, a difusão do bilhete bancário e sobretudo a da moeda bancária, modificam substancialmente as condições monetárias do desenvolvimento econômico; as *redes* bancárias, em particular, tomam uma rápida expansão a partir da década de 1870. Não há mais "contração da moeda corrente"; nem penúria de meios de pagamento. Isso não significa que o crescimento se faça sob o signo da abundância monetária: ainda não havia nascido a inflação do tipo do século XX. Os períodos de dinheiro caro (alta da taxa de desconto e da taxa de juros) ocorrem nos ciclos econômicos na própria véspera das crises, no momento do retorno de conjuntura, quando os períodos de expansão chegam a seu termo. Pode-se, no entanto, perguntar se as modificações quantitativas e qualitativas nos meios de pagamento influenciaram decisivamente o ciclo. Não parece que isso tenha acontecido. Certos banqueiros da primeira metade do século XIX — e mais tarde ainda do que isso — como os Laffitte ou, sobretudo, os irmãos Pereire haviam acreditado e dito que os progressos do sistema bancário, alimentando os pagamentos e os créditos, alimentariam o crescimento e permitiriam evitar as surpresas das crises ditas "comerciais". Os fatos encarregaram-se de desmentir, em parte, o seu otimismo. A promoção bancária e das formas modernas de moeda não suprimiram os ciclos. Esse progresso, ao contrário, alimentou novas disparidades: aceleração da fase expansiva pela expansão do crédito, e confirmação da depressão pelo refluxo das operações bancárias. A "contração de moeda corrente" que acompanhava a antiga crise sucedeu, na nova crise, a contração dos créditos bancários.

O conhecimento histórico das crises econômicas francesas a partir da década de 1870 é bem menor do que o conhecimento das décadas anteriores. Somente a crise dita "de 1882" foi objeto de pesquisas, mas de pesquisas parciais, e sem ordem; ou melhor, numa ordem fantasista: de uma parte, foram pesquisados certos aspectos bancários e de bolsa na origem da crise; de outra parte, foi pesquisada, estudada a medida da depressão da década de 1880, examinada região por região, através do emprego, dos salários e dos preços de certos produtos agrícolas<sup>35</sup>. Gostaríamos de rever algumas questões de método suscitadas por esse tipo de pesquisas, sendo certo que, em particular, é necessário fazer a própria história das premícias da crise e de sua extensão, nos anos decisivos de 1881 a 1882: de uma parte em seu desenvolvimento no mercado nacional e, de outra parte, em suas ligações com a conjuntura internacional.

É freqüente que os craques da bolsa coincidam com o retorno de uma conjuntura de expansão para a crise. É o caso do mais célebre de todos (outubro de 1929). O mesmo se passou, na França, em janeiro de 1882. Que o craque tenha sido mais forte em Lyon do que em Paris explica-se por certos traços locais de comportamento dos meios bancários e da bolsa de Lyon: esses meios perderam qualquer sentido de medida na especulação. Nem por isso deixou o craque de ocorrer em todos os centros financeiros da província — e nos centros de Paris.

As flutuações das cotações foram, pouco mais ou menos, sincrônicas, e não se pode dizer que a menor porção das responsabilidades por essa sincronia caiba às notícias enviadas por telégrafo.

O estudo histórico de um craque deve ser acompanhado, parece, de dois tipos de questões: as primeiras, quanto aos elementos do craque; e as segundas, quanto às ligações entre o craque de bolsa e o retorno da fase de expansão para a de crise.

Há uma divisão na problemática histórica no que se refere aos elementos da crise da bolsa. Em primeiro lugar, a atenção do estudioso é chamada para os elementos até certo ponto *mecânico* da crise da bolsa, ou seja, para o caráter inevitável da tempestade da bolsa uma vez que a queda das cotações parece uma sanção lógica da alta louca que a precedeu. Negociar a três e quatro mil francos uma ação cujo valor real pode ser avaliado em três ou quatro vezes menos é sinal de uma absoluta falta de medida, de contradições que não são suportáveis a nível de mercado financeiro. O que é característico da alta especulativa é que ela acentua os elementos de seu término. Com a mesma aparência de fenômenos mecânicos aparece a tensão do preço do dinheiro nos empréstimos de curto prazo que alimentam a especulação. Essa tensão, que se mostrava muito real desde a primavera de 1881, levou um economista a escrever, em agosto: "O mercado francês encontra-se à mercê de um imprevisto"<sup>36</sup>. Os empréstimos de curto prazo eram feitos em Paris com juros de 4 ou 5% no fim do ano de 1880; com juros de 10 a 12% no outono de 1881... Quanto mais se acelera a especulação, mais se multiplicam os jogos e apostas de alta, mais se elevam as cotações, mais aumenta a procura de empréstimos de curto prazo — procura que se endereça a escritórios de negócios, escritórios esses que se criaram com a expansão, mas que também se endereça aos bancos, que, a partir dos anos de 1850, sempre empregaram somas consideráveis em empréstimos de curto prazo no mercado de valores. Esse mercado desempenha o papel de um centro enorme que atrai as poupanças — que nem sempre são poupanças reais, uma vez que parece que numerosas empresas de comércio e de indústria, pelo menos em Lyon, colocaram em empréstimos de curto prazo os seus fundos de reserva. O mercado financeiro, portanto, passa a desempenhar um duplo papel de atração: pela emissão de títulos, que, para 1881, foram avaliados por Leon Say<sup>37</sup> em 7 bilhões, enorme soma; e pelos empréstimos de curto prazo, avaliados entre 1 bilhão e 500 milhões a 2 bilhões unicamente para o mercado de Paris, no verão de 1881<sup>38</sup>. Através dos sobressaltos e dos espasmos anteriores ao próprio craque — o mais grave dos quais se havia produzido em outubro de 1881, atingindo ao mesmo tempo a Bolsa e os bancos<sup>39</sup> — o mercado financeiro dirige-se como que mecanicamente para o seu desregramento absoluto: o mercado de Lyon destrói-se em janeiro de 1882, com a paralização das transações e as falências dos agentes de câmbio: enquanto o de Paris, nos mesmos dias, só consegue manter as suas atividades graças a uma ajuda combinada do Banco de França e dos grandes estabelecimentos de crédito.

Através dos mecanismos, no entanto, agem os homens, quer dizer as empresas e os grupos que, ao mesmo tempo, sofrem os efeitos dos mecanismos registrando os aspectos ilógicos do mercado — e os utilizam no sentido que lhes convém. A pesquisa histórica descobre então e explica pela reação à conjun-

tura de grupos com um grande poder de influência, o papel decisivo desempenhado em momentos que é possível precisar pelo comportamento de certas firmas no mercado financeiro. Tal comportamento vai influir diretamente sobre o retorno da conjuntura da bolsa: os grandes bancos, que dominam a distribuição de créditos a curto prazo, decidem diminuir e, depois, estancar o fornecimento dos mesmos, o que acelera a tensão sobre os preços de tais empréstimos e leva necessariamente à queda da pirâmide especulativa cuja desproporção era alimentada até aquele ponto pelas especulações lucrativas dos beneficiários dos empréstimos. A imprensa e as revistas podem então falar de "penúria fictícia" ou de "greve de capitais"<sup>40</sup>. Os grandes bancos, em nome de sua própria segurança, retiram-se então do jogo da bolsa quando compreendem que ele se torna perigoso. Os bancos que não o compreenderam, ou que não puderam retirar-se, desaparecerão.

O comportamento dos grandes bancos, no entanto, vai mais longe do que isso, uma vez que, *mesmo antes do craque*, no fim do verão de 1881, entra em funcionamento uma revisão de toda a sua política: eles reduzem a vontade de fazer negócios; suspendem as grandes operações que estavam em período de gestação, em particular os negócios de criação de firmas, e de participações; e diminuem a oferta de seus créditos de prazo curto e médio. Para empregar a sua própria linguagem, eles "recolhem as velas" nas proximidades da tempestade, uma vez que a crise da bolsa, que prevêem, traduzir-se-á para eles na queda dos preços das ações que possuem. Isso será um dos elementos da queda de seus lucros, uma vez que se declara francamente a crise.

Passou-se assim alguma coisa com os grandes investidores, que *precipitou* a crise — inevitável por outros motivos — da conjuntura especulativa. É possível ao historiador fornecer provas disso, com a ajuda dos arquivos bancários. Desde agosto de 1881, o poderoso "sindicato de estabelecimentos de crédito" (ao qual pertenciam o Crédit Lyonnais, a Société Générale, o Banco de Paris e dos Países Baixos, o Crédit Foncier), que fora criado dez anos antes para competir com os grandes bancos nos negócios de envergadura, tanto públicos como privados, decide "abster-se de todo e qualquer novo negócio", segundo a expressão do diretor-geral do Crédit Lyonnais<sup>41</sup>. "É o que pensam também os outros grandes estabelecimentos de nosso grupo". Qual o motivo? Porque o momento atual "impõe-nos essa política". O momento atual, ou seja, a disparada do mercado financeiro e os perigos previsíveis que ela implica.

É aí que, para o historiador, os mecanismos econômicos adquirem sentido e adquirem vida. O caminho para a crise não lhe parece mais como apenas cego e inevitável. Intervêm forças conscientes de decisão e de influência, que, no contexto de uma conjuntura que elas próprias armaram no seu começo, agem ou passam a agir contra a corrente, iniciando assim o momento de término. Em resumo, os investimentos bancários vão sofrer um refluxo, por motivo do comportamento defensivo dos bancos; e esse refluxo, que será acelerado quando se declarar a crise, irá precipitar toda a conjuntura econômica no sentido da queda. São significativos, desse ponto de vista, os esforços que o Crédit Lyonnais faz, desde meados de outubro de 1881, para aumentar a sua liquidez. Com a sua atenção alertada pela corrida em Marselha, corrida essa que lhe custou uma parte importante de seus depósitos à vista, o Crédit Lyonnais freia brutalmente



a expansão de seus créditos às empresas, reduzindo o volume dos créditos, e aumentando os seus preços.

Os laços entre os sintomas do craque da Bolsa e a conjuntura econômica, e, depois, entre a crise da bolsa e a crise econômica, foram abordados, é preciso dizê-lo, muito superficialmente pelos estudos históricos em causa.

Não se estabeleceu ainda a cronologia (e seria necessário fazê-lo, pelo menos, numa base *mensal*) da evolução dos índices da conjuntura em 1881, antes do craque da Bolsa. Os elementos de informação reunidos ou são muito globais ou são muito parciais. Isso não significa que a pesquisa seja impossível. É uma pesquisa que está ainda por fazer. As taxas de redesconto do Banco de França passa de 3,5% (14 de outubro de 1880) a 4%, em 25 de agosto de 1881, a 5% em 20 de outubro; torna-se mais caro o dinheiro para todas as operações do mercado monetário. Esses movimentos, no entanto, não fazem mais do que seguir as taxas do Banco da Inglaterra. É possível que isso tenha decorrido do desequilíbrio de pagamentos na época entre os Estados Unidos e a Europa ocidental. Qual o comportamento dos preços? Em prazo médio, os preços industriais por atacado caem a partir de 1874, os preços por atacado de produtos alimentícios caem a partir de 1877<sup>42</sup>. Para as duas categorias, em prazo curto, 1881 é um ano de *baixa de preços* com relação aos dois anos anteriores, e essa baixa, que se inicia então, prolongar-se-á até 1887, durante longos anos de crise-depressão. Na escala exclusiva das indústrias de Lyon, os preços industriais enfraquecem-se particularmente (metalurgia, material ferroviário, produtos químicos) a partir do *terceiro trimestre* de 1881, e no *quarto trimestre*. Os preços das sedas caem rapidamente desde 1869. Não há indicação quanto aos preços dos produtos de seda.

Registra-se, portanto, uma certa simultaneidade, a curto prazo, entre diversos índices: no segundo semestre de 1881, antes de qualquer crise aguda da bolsa, aumentam os "preços do dinheiro", instala-se o declínio de certos preços de mercadorias e estabelece-se uma estratégia de deflação entre os grandes investidores e emprestadores.

Qual, no entanto, era a condição do emprego, das produções, das cifras de negócios, dos investimentos? Pouco se sabe a respeito... é preciso levar em conta que se trata de índices conjunturais, muito menos elásticos, muito mais rígidos do que os precedentes. Não parece que os índices da atividade industrial tenham sido fortemente atingidos *antes de 1883*: a tese de Jacques Néré o demonstra de maneira suficiente. No que se refere à metalurgia, às minas e a seus "principais clientes", o "máximo de atividade"<sup>43</sup> verifica-se na maioria dos casos no meio do ano de 1883. Se é verdade que o tráfego ferroviário das "estradas de ferro públicas" sobe muito lentamente de 1882 a 1883, a sua baixa não se registra antes de 1884<sup>44</sup>. No Loir-et-Cher o movimento do emprego industrial aumenta ainda em 1881 (embora com muito menos força do que em 1880) e não entra em declínio a não ser em 1882<sup>45</sup>. As "despesas líquidas de investimentos" das estradas de ferro, segundo um estudo muito recente de François Caron, elevam-se rapidamente e de forma quase regular, de 1872 a 1883 inclusive<sup>46</sup> — com uma ligeira interrupção em 1882, mas sem interrupção alguma em 1881. Enfim, todos os dados recolhidos no que se refere a Lyon e região vizinha (dados bancários, comerciais, industriais) mostram que perma-

neceu em 1881 uma grande atividade econômica e que só *muito depois* do craque, e, em alguns casos, não antes de 1883<sup>47</sup>, o marasmo industrial conquistou os diferentes setores.

Tratar-se-ia, portanto, de conceber uma independência dos setores da produção relativamente à conjuntura da bolsa e conjuntura monetária, separar o craque da Bolsa da crise industrial, e a circulação de capitais, com os seus excessos "especulativos" da produção e da circulação de mercadorias? Isso seria, de uma parte, ceder às aparências e tornar-se prisioneiro do caráter empírico e parcial de qualquer pesquisa histórica. Seria também condenar-se o estudioso a não prosseguir com a pesquisa, a não formular novas interrogações quanto às ligações entre os diferentes elementos da situação econômica. Da mesma forma que a tensão das taxas de juros no segundo semestre de 1881 reflete as contradições em que começam a debater-se os mercados monetário e financeiro, é possível conceber que o *começo* do declínio de certos preços que se produz no mesmo momento é um sinal das primeiras dificuldades de venda de certos produtos no mercado. O historiador tem que se voltar então para a análise do mercado — o mercado de produtos do setor I e de produtos do setor II.

Enquanto se aguarda que a pesquisa histórica seja reencetada a respeito desse ponto — ou seja, de que ela se dedique a um estudo *completo* da conjuntura dos anos da década 1870 — a obra sobre o *Krach de l'union générale* tomou um outro caminho, que consistiu em examinar de perto, unicamente para a aglomeração de Lyon, o movimento e a composição das falências de 1878 a 1889. No nível do movimento do número de falências em Lyon sucedem-se, à diminuição das falências em 1879 (ano de "renovação") com relação a 1878, um aumento muito fraco desse número em 1880, *mas muito forte* em 1881 (e em 1882, certamente) com seu ponto mais alto em 1884<sup>48</sup>. A observação mensal do fenômeno torna evidente o ponto de partida das falências em 1881, especialmente no *segundo semestre*, com dois impulsos sensíveis em julho e em dezembro.

Tendo em vista o que foi dito acima, essa observação não pode deixar indiferente o analista. Registrar-se-iam dificuldades econômicas reais, *antes do craque da bolsa*? Quem entra em falência, em 1881? Tanto *industriais* como *comerciantes*. Mais precisamente, em 1881, as falências industriais conheceram uma taxa de crescimento mais acentuada do que as falências comerciais<sup>49</sup>. Essas últimas são, sobretudo, falências de lojas e de negócios de *alimentação* — incluídos, é natural, os proprietários de cafés e de estabelecimentos de vinhos e licores. Em 1881, esse tipo de falência cresceu de 63% com relação a 1880, enquanto não se verificam aumentos no número de falências dos negócios de vestimenta nesse ano. Em 1882, o aumento das falências dos negócios de alimentos será de 30% com relação a 1881, e a de negócios de vestuário de 44%. No que se refere às falências industriais, todos os setores são atingidos pelo crescimento de seu nível: a construção, os produtos químicos, os têxteis e de tinturarias, os metais, o couro, as indústrias de luxo...<sup>50</sup>

Mas *por que* motivo se registraram as falências de 1881 — e especialmente as do segundo semestre? Diminuição do poder de compra das camadas populares em vista da evolução do mercado de emprego? Nada permite afirmá-lo, naturalmente. Perdas especulativas nas camadas médias do comércio, dos negócios, da indústria, com relação às primeiras quedas da Bolsa que levaram

à paralização dos fundos de reservas e dos fundos de liquidez? Efeitos imediatos que teria produzido em certas tesourarias de firmas a política restritiva dos créditos bancários? Em todo caso, o Crédit Lyonnais aplica rigorosamente uma tal política a partir da segunda quinzena de outubro de 1881, como o assinalamos mais acima.

É impossível dizer o que, na deterioração das falências de Lyon a partir de 1881, liga-se aos sintomas do craque, da política bancária, ou da situação do consumo popular e do mercado de emprego. Por mais insatisfatório que lhe pareça, o historiador encontra esse obstáculo, o que não lhe impede de elaborar a hipótese ou a sentir a impressão de que, dos quatro elementos invocados, os dois primeiros foram as causas determinantes.

Em todos os casos, mais adiante, no tempo, quer dizer, em 1882, as repercussões imediatas do craque e a política restritiva dos bancos desempenharam um papel de plena importância no número de falências. Enquanto que mais adiante na depressão, a partir de 1883 é a "superprodução" industrial clássica que desenvolve os seus efeitos sobre o emprego, os salários, o consumo, as cifras de negócios e os lucros, e que mantém a um nível insólito, até 1890, o número de falências em Lyon.

A aparência das coisas conduz a verificar que a crise econômica da década de 1880, tanto em escala nacional como em escala lionesa, percorreu uma espécie de marcha regressiva, assim como a erosão que traz o mesmo nome tão conhecido dos geógrafos. Regressiva no sentido de que o setor de fabricação dos meios de produção foi atingido em último lugar, e que a sua atividade se mantém pelo menos até o ano de 1882, inclusive, enquanto o comércio, e as indústrias de bens de consumo parecem ter sido atingidas em primeiro lugar; e enquanto, ao nível dos fenômenos que prendem a atenção do observador, os desregramentos monetários e os do mercado de dinheiro apresentam uma anterioridade certa, pelo caráter dramático de seus efeitos.

Observar, no entanto, uma tal marcha regressiva é uma constatação, não é uma explicação. Fiel a seus escrúpulos e a seus hábitos — quer dizer, a seus métodos — o historiador hesita em pesquisar no nível das teorias explicativas do ciclo, a compreensão profunda dos fenômenos que ele encontra no curso de sua investigação. Vencem-no o sentimento, talvez a certeza de que lhe escapam muitos elementos de informação, para poder decidir quais são as "disparidades" dominantes. Ele recusa-se a invocar as teorias para cobrir as lacunas de sua informação, porque lhe faltam elementos cujas datas tenham sido estabelecidas com precisão e "séries" comparadas entre si dos preços, do investimento e dos lucros nos diversos setores industriais; porque lhe falta uma ampliação geográfica do conhecimento dos diversos índices conjunturais; porque lhe faltam, entre outras lacunas de sua investigação, conhecimentos sobre a influência de fenômenos dos câmbios externos (preços, itens da balança de pagamentos, situação das exportações etc...) na conjuntura interna. Trata-se de uma fraqueza congênita, ou de lucidez metodológica?

É, finalmente, impossível para um historiador considerar como idênticas as crises econômicas francesas em todo o decorrer do século XIX. É durante o terceiro quarto do século que se verifica a transição definitiva: as disparidades características do setor agrícola cedem para sempre o lugar às disparidades de origem monetária, bancária e industrial. Desaparecem as últimas seqüelas da subprodução agrícola. A evolução das modalidades em que se declaram e os traços dominantes das crises acompanham necessariamente a das estruturas econômicas fundamentais, a das relações entre o produto agrícola e o produto industrial. Os aspectos da bolsa e bancários assumem cada vez maior relevo. O desemprego industrial sucede, de forma definitiva, às perturbações de subsistência como índice essencial e resultado social o mais grave da crise econômica.

Observa-se que foram as crises "mistas" dos anos de 1815 a 1860 e a história de suas transformações que, até aqui, mais retiveram a atenção dos historiadores. O estudo histórico completo de uma crise — quer dizer do ciclo em que se insere e que se esclarece — ainda está por fazer para o período que começa na década de 1870. Essa lacuna, ou esse atraso, é mais uma prova do desconhecimento em que nos encontramos de muitas questões que se referem às condições do crescimento francês a partir do último quartel do século XIX. Não é, portanto, fazer uma espécie de marcha-a-ré, no plano da problemática histórica, desejar que essa lacuna seja preenchida, no plano dos estudos de conjuntura. A análise da conjuntura sempre será útil, porque ela levará necessariamente a interrogações quanto às transformações estruturais.

A contribuição dos estudos históricos à problemática das crises foi, até agora, portanto, mais do que simples correções. Tais estudos restituíram às crises o seu verdadeiro desenrolar, a sua efetiva evolução, as suas progressivas mudanças de natureza. Esses estudos deram valor ao ângulo propriamente histórico dos "fatos econômicos", mostrando a extensão e a complexidade da passagem de um "regime" econômico a outro, de um a outro tipo de crise. Para o historiador, todo tipo de crise tem um "sentido", o sentido da economia e da sociedade nas quais se inserem esses acidentes necessários do crescimento.

## NOTAS

1. Maurice Flamant e Jeanne Singer-Kérel, *Crise et récessions*, P.U.F., "Que sais-je?", n° 1295, 1968, p. 10.
2. *Ibid.*, p. 6.
3. *Ibid.*, p. 6.

4. Ver o manual "Thémis" de Maurice Nouveau, *Histoire des faits économiques contemporains*, P.U.F., 3ª ed., 1970. Nessa obra de "história econômica" as páginas que se referem às flutuações e às crises, assim como as que se referem ao crescimento econômico francês, não contêm, quer em seus desenvolvimentos, quer em sua bibliografia, referência aos trabalhos de pesquisa publicados por historiadores economistas franceses nos últimos doze anos... É necessário observar que o mesmo não acontece com a obra de Jean Imbert, *Histoire économique des origines à 1789* (mesma coleção), estando o autor, diferentemente de seu colega, ao par da bibliografia dos historiadores para a época moderna.
5. *Fluctuations et croissance économique*, p. 169.
6. Paris, Mouton, 1973, p. 508.
7. Sorbonne, 1958. Exemplar datilografado, Bibliothèque de la Faculté des Lettres.
8. *Ibid.*, p. 618.
9. *Aspects de l'histoire sociale et politique du Loir-et-Cher. 1848-1914*, Mouton, 1961.
10. p. 188.
11. *Idem*.
12. p. 227.
13. *Les populations de l'est aquitain, au début de l'époque contemporaine: recherches sur une région moins développée; vers 1845-vers 1871*, Mouton, 1961.
14. *La naissance de la grande industrie en Dauphiné, fin du XVIII<sup>e</sup> siècle-1869*, t. II, P.U.F., 1954, p. 791.
15. *La banque et le crédit en France de 1815 à 1848*, P.U.F., 1959. Ler em particular os dois últimos capítulos, estritamente conjunturais.
16. p. 373.
17. p. 374.
18. *Ibid.*
19. p. 376.
20. *Ibid.*
21. *Aspects de la crise et de la dépression de l'économie française au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, 1846-1851* (Société d'Histoire de la Révolution de 1848; Bibliothèque de la Révolution de 1848, t. XIX).
22. *Ibid.*, p. v.
23. *Les banques européennes et l'industrialisation internationale dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, P.U.F., 1964. Ler as pp. 510-598 (cap. VIII).
24. p. 519.
25. p. 535.
26. p. 594.
27. *L'industrie textile en France au temps du Second Empire*, Plon, 1956.
28. Mesma obra, p. 188.
29. Mesma obra, cap. II.
30. *Ibid.*, p. 259.
31. Jean Lhomme, "La crise agricole en France à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle", *Revue Économique*, julho de 1970. Ver o gráfico na p. 531.
32. "Le produit physique de la France de 1789 à 1913", in *Introduction à l'histoire quantitative*, Genebra, Droz, 1965.

33. Ver em particular as páginas 288-289. Depois das altas da época de 1851 a 1871, as diversas rendas agrícolas atingem o seu teto em 1871-1885 e depois recuam, até 1902. Depois disso, recomeça a alta.
34. Ler Rondo Cameron, *Banking in early stages of industrialization*, Oxford, U.P., 1967.
35. Além da tese de Jacques Néré, ver a obra de Jean Bouvier, *Le krach de l'Union générale (1878-1885)*, P.U.F., 1960; *idem* *Le Crédit Lyonnais de 1863 à 1882*, t. II, última parte.
36. Cuheval-Clarigny, "La situation financière", *Revue des Deux Mondes*, 1º de agosto de 1881.
37. Léon Say, "Les interventions du Trésor à la Bourse" (*Annales de l'École de Sciences Politiques*, 1886).
38. Cuheval-Clarigny, art. citado.
39. "Corrida" dos clientes às caixas do Crédit Lyonnais, em Marselha, em primeiro lugar, e, depois, em todas as sedes; foi o maior alarme que sofreu esse banco em sua história depois da do verão de 1870, conseqüente essa última ao pânico da guerra.
40. "Mouvement financier de la quinzaine" (*Revue des Deux Mondes*, 15 de outubro de 1881).
41. Mazérat a Lehericey (agência de Nova Iorque). Obra citada, p. 150.
42. Jean Lhomme, art. citado, *Revue Économique*, julho de 1970, pp. 523-524. É natural que todos os preços agrícolas não caminhem com a mesma velocidade. Em geral, no entanto, é por volta dos anos de 1875 a 1881 que começa a inclinação para a baixa. Os preços dos cereais entraram nessa inclinação um pouco mais cedo, no início da década.
43. Obra citada, p. 40.
44. *Ibid.*, 1881: 10.753 milhões de toneladas-quilômetros.  

|              |  |  |  |
|--------------|--|--|--|
| 1882: 10.836 |  |  |  |
| 1883: 11.065 |  |  |  |
| 1884: 10.478 |  |  |  |
45. Dupeux, obra citada, p. 273.
46. F. Caron, "Recherches sur le capital des voies de communication en France au XIX<sup>e</sup> siècle" (Colóquios de Lyon sobre a industrialização, outubro de 1970. Atas do colóquio, em impressão).
47. *Le krach de l'Union générale*, obra citada, cap. VII: "Lyon et sa région du krach à la dépression économique".
48. Cifras sucessivas para 1878-1884: 176, 144, 148, 209 (1881), 279, 282, 394. Além dessa época, e até o ano de 1889, inclusive, a curva não descenderá a menos de 300 falências.
49. Neste ponto, modificamos observações feitas no passado (p. 267 de *Le krach de l'Union générale*), observações essas que foram um tanto apressadas. Em 1881, as falências comerciais aumentaram na proporção de 32% com relação a 1880; as falências industriais, na proporção de 42%.
50. Em 624 falências industriais de 1879 a 1890, inclusive, contar-se-ão 207 falências no setor de construção.



## *A economia:*

### *Ultrapassagem e prospectiva*

PIERRE CHAUNU

NO ÂMAGO de nossa disciplina tão velha — a história, palavra ambígua e perigosa, quase tão idosa quanto a vida do homem em cidades, e que justapõe, num falso conjunto, tantos domínios cada vez mais heterogêneos —, a história econômica é um campo ainda jovem. O historiador de ofício não sente essa juventude relativa. São antes as dimensões já importantes da história dessa forma de história que impressionam, em primeiro lugar. Podemos procurar as suas longínquas origens na década de 1890. Nas grandes histórias nacionais — nessa época em que as grandes nações da Europa foram mais imperialistas e devoradoras do que nunca — começa, timidamente, a afirmar-se um capítulo econômico. É um capítulo colocado no fim, sendo os quatro quintos do texto consagrados ao Estado, disputando a economia o resto com o pensamento, a sociedade e a arte.

Citemos o nosso Lavissee que nunca foi refeito. É claro que essa inclusão tímida do dado econômico em bruto ou quase em bruto, essa justaposição de um acontecimento econômico ao acontecimento político indica o começo de uma pesquisa autônoma. Ernest Labrousse<sup>1</sup>, recentemente, rememorava a qualidade dos trabalhos de Emile Levasseur<sup>2</sup>. No fim do século XIX, um pouco em toda parte, quando aparecem as grandes coleções de documentos, surgem as primeiras histórias dos preços<sup>3</sup>, que são apenas coletâneas de dados brutos. É a Inglaterra que abre o caminho, com Rogers, sempre útil<sup>4</sup>. Seguem a Alemanha, com

Wiebe<sup>5</sup>, e a França, com o Visconde de Avenel<sup>6</sup>, não se devendo esquecer Zolla<sup>7</sup>. Não devemos tampouco esquecer, próximo de uma história econômica do Estado, Natalis de Wally<sup>8</sup> e J. J. Clamageran<sup>9</sup>. Essa arqueologia que se faz ao mesmo tempo que a história econômica e que a história quantitativa, esse aparecimento discreto, no seio de uma produção histórica já muito abundante<sup>10</sup>, de um apêndice econômico, não pode surpreender. É um aparecimento que está ligado a mudanças das sociedades industriais depois da revolução das estradas de ferro, que é incentivada pela emulação nacional e que é contemporânea do desenvolvimento do pensamento econômico, na época de Pareto e dos marginalistas, e contemporânea também da tomada de consciência da importância econômica e social da crise, tanto pela economia política liberal (Juglar), quanto por sua crítica marxista. Tudo isso estava latente a partir do meado do século XIX. Foi preciso esperar as duas últimas décadas do século XIX, para que se constituísse um primeiro esboço de um setor historiográfico econômico autônomo. A formação dessa primeira massa crítica (e quanto era modesta!) de transformação não foi obra do acaso. Entre os motivos, é evidente que representa um papel relevante a grande depressão (1873-1874-1900-1905) na periodização de Simiand. Sabe-se a importância dessa longa redução dos preços agrícolas, em sociedades em que o setor agrícola permanece, se não economicamente, socialmente o mais pesado; e em que uma parte da elite intelectual continua a viver (como no caso do Visconde de Avenel), ou a receber um complemento da renda imobiliária, atingida, a longo prazo, pela redução tendencial das rendas agrícolas. Sabe-se a gravidade das tensões que marcam a passagem da segunda para a terceira etapa do desenvolvimento industrial. Essas transformações não influem ou não agem diretamente, mecanicamente, no nível da criação intelectual. Há numerosos, diversos e diferentes mediadores, e lentos são os efeitos de contágio, numa época em que a densidade ou a rapidez dos circuitos de comunicação ainda não adquiriu a eficácia que atingiu em nossas sociedades pós-industriais. Daí advém o caráter amplo dos estados de latência. A morosidade do fim do século XIX continua a pesar nos espíritos, enquanto, no nível das coisas, ela já cedeu lugar, há cinco, dez ou quinze anos, à agressividade crescente do começo do século XX. Deve-se constatar que o movimento posto em marcha pelo impulso da década de 1890, porque não foi alimentado, não chegou, antes da verdadeira revolução de 1929 e da década de 1930, a retirar a história econômica de sua indeterminação.

A história, ciência humana que faz a federação de nosso tempo, nasceu, entre 1929 e o começo da década de 30, da angústia e da infelicidade do tempo, na atmosfera dolorosa de uma crise de enormes dimensões e de infinitas repercussões.

## I

A história que vive ainda é posterior à reviravolta dos anos de 1929 a 1933. O que é anterior a essa época tem valor de documento assimilado à história de



que nos alimentamos. Antes de 1929, estamos em presença de uma arqueologia da história econômica.

Tudo começa no horizonte de 1929 a 1930. Cerca de 40, 45 anos nos separam deste momento. Será que é a realidade objetiva da criação intelectual daquela época, ou a realidade de uma crise econômica simultaneamente conjuntural e estrutural que nos faz deter-nos naquele momento, ou será o processo natural da sucessão das gerações<sup>11</sup> que retém o historiador da década de 1970 no limiar dos primeiros anos da década de 1930?

A geração de historiadores, que, contando entre quarenta e sessenta anos, encontram-se hoje nos postos de comando da pesquisa, da literatura e do ensino, começou a produzir na atmosfera da grande crise econômica. Na França, Ernest Labrousse (nascido em 1895) e Fernand Braudel (nascido em 1902) desempenharam um papel de direção, exerceram um império que se impõe à inteligência de todos. As grandes obras que alimentaram a história econômica após a Segunda Guerra Mundial (da *Esquisse*<sup>12</sup> à *Méditerranée*<sup>13</sup>, passando pela *Crise*<sup>14</sup>) são obras surgidas, pensadas e concebidas na atmosfera da crise de 1929.

Por outro lado, os homens que hoje em dia, entre quarenta e cinquenta anos de idade, estão colocados nos postos de responsabilidade têm uma memória e uma experiência que levam até o limiar da década de 1930. Do ponto de vista da periodização da história intelectual, o meio século é uma época que se impõe. Objetivamente à análise histórica se impõe com um tempo forte mais facilmente do que a mudança estrutural do fim da década de 20 e do começo da década de 30.

Tudo concorre para a virada dos anos de 1929 a 1930. Na ordem do pensamento, os anos de 1928 a 1937 equivalem, com pouca diferença, à virada científica dos anos de 1898 a 1905, ou seja, da teoria dos *quanta* à primeira formulação da relatividade restrita. A época privilegiada dos primeiros anos da década de 30 organiza-se em dois planos: ela superpõe o tempo da inovação absoluta ao tempo de maturação das conseqüências extraídas das inovações fundamentais dos primeiros anos do século. A formulação da relatividade geral vem dos anos da Primeira Guerra Mundial. O tempo então não era favorável à difusão. Quinze anos para apurar as conseqüências, um começo de verificação. A relatividade só modifica profundamente o horizonte científico ao termo de esforços paralelos, isto é, complementares e conseqüentes: a mecânica ondulatória criada por Louis de Broglie em 1923 já é conhecimento adquirido em 1929. A física relativista sai, no limiar da década de 30, do exclusivo mundo dos sábios. Langevin e Russell conferem-lhe uma dimensão filosófica. Relativista e quântica, a física desemboca no plano da cultura. Ela insinua, no nível da filosofia, interrogações perturbadoras. É preciso procurar muito longe para encontrar semelhantes perturbações do pensamento.

Como trampolim para toda espécie de repercussões, eis aí a radioatividade. A primeira transmutação situa-se em Cambridge em 1919, com Lord Rutherford. No fim de 1933, já se conhecem uns quarenta rádio-isótopos naturais. Frédéric e Irène Joliot-Curie descobrem alguns preciosos isótopos artificiais. Em 1937, já haviam sido criados 190 isótopos artificiais. Com o novo telescópio do Monte Wilson, entre 1924 e 1928, Hubble havia descoberto o *redshift*: ponto de partida

do universo em expansão e de uma nova cosmogonia. A contribuição daquele modesto observador para a astronomia da década de 30 terá sido tão importante quanto a de Herschel, no fim do século XVIII. Ponto de partida cuja importância não foi inteiramente compreendida na época, como ocorreu também com a descoberta por Fleming, em 1929, do *Penicillium notatum*. Quem pôde, no entanto, prever o alcance dos balbuciantes ensaios cibernéticos na década de 30?

De um lado, portanto, eis a radioatividade, a relatividade; de outro, o *redshift*, a cibernética, o antibiótico. Acresce, na ordem do saber, Freud... e por que não os trabalhos da Escola Bíblica de Jerusalém?

A história, disciplina intelectual, não pode ser isolada do conjunto da produção intelectual<sup>15</sup>. Além disso, ela é atraída, nos anos de 1929 a 1939, pelos mediadores econômicos e sociais que se impõem com facilidade. É um problema essencial.

A história é a mais antiga das ciências sociais. O relato, a crônica, no caso dos grandes, de Heródoto a Michelet, passando por Las Casas, sempre foi além do acontecimento. Sempre a história chegou a um sistema implícito da sociedade. Sempre houve correspondências entre a história que se escreve e a história que se vive, entre o sistema de civilização da historiografia e a organização do passado no discurso histórico. As correspondências podem ser discretas, e a relação ser de tal forma profunda que ela é apenas perceptível. Foi o que se passou no fim do século XIX, na época da historiografia "positivista", hipercrítica e "cientificista".

A transformação historiográfica que se produz nos anos da década de 1930 consiste, em primeiro lugar, no fato de que vêm à superfície essas correspondências. A história econômica quantitativa, em sua primeira maneira, é uma tentativa de resposta, sem disfarce, aos angustiantes problemas da época. A ligação, a associação, passo a passo, entre ciência do homem e o exame histórico do passado faz-se abertamente, em resposta ao problema nº 1, a crise. É preciso reler e meditar esse clássico de uma pluridisciplinaridade ativa, de uma história útil e comprometida que François Simiand publicou no curso da tormenta, e cujo título claro define o programa da história econômica em criação: "As flutuações econômicas a longo prazo e a crise mundial<sup>16</sup>". A crise mundial, a palavra se encontrava em todos os lugares, a preocupação em todos os espíritos. A respeito surge uma enorme bibliografia, várias dezenas de milhares de títulos em quarenta anos. Tudo foi dito, quase todas as hipóteses foram formuladas. Recordo, em primeiro lugar, que nos Estados Unidos os níveis de produção de 1929 só são ultrapassados nos anos de 1941 e 1942, com a entrada do país na guerra; que, em 1932<sup>17</sup>, a produção do aço representa apenas 17% do nível de 1929, os equipamentos agrícolas, 20%, os tecidos, 70%, a produção agrícola, 94%. ... Recordo ainda que a crise é igualmente acentuada em todo o noroeste industrializado europeu, na Alemanha, principalmente. Ela é acentuada, também, nos países pouco industrializados, protegidos, apenas ou artificialmente, por uma economia estatizada em circuito econômico fechado, de crescimentos, como na América Latina (no Brasil, por exemplo) em que a indústria era praticamente nada e a agricultura de exportação vivia em crise. Como estava em crise o aço nos Estados Unidos; como estava em crise a U.R.S.S., que só ultrapassa, em realidade, os índices industriais da Rússia czarista no começo do

segundo plano (1934), e que não consegue igualar a produção agrícola de 1913. Quanto à França, falso conjunto econômico muito heterogêneo e relativamente protegido, na aparência, a Comissão do Plano Monnet calculou que as perdas conseqüentes à não renovação dos equipamentos, entre 1930 e 1939, haviam excedido o nível das perdas conseqüentes à guerra de 1940 a 1945. Enfim, e sobretudo, aqueles anos foram anos de uma crise demográfica de extrema gravidade. Entre 1930 e 1939, quase todos os países industriais tiveram um coeficiente líquido de reprodução inferior à unidade. Verificaram-se taxas de 0,4 ou de 0,5, em algumas grandes capitais (Viena e Estocolmo), no momento agudo da crise. Tais comportamentos destruidores da vida, tanto a curto como a longo prazo, traduzem bem, evidentemente, graves problemas internos. Vemos reaparecer tais problemas na Europa, desde 1970, com uma brutalidade ao menos igual à da década de 1930. É entre 1937 e 1942 que entram em ação em sentido inverso os mecanismos auto-reguladores e que a situação demográfica melhora de 1942/1945, grosso modo, de 1962/1964. Uma crise de tal envergadura e que, ao mesmo tempo, afeta todos os domínios<sup>18</sup> não pode ser justificatória do monismo de um único sistema de explicação. O próprio François Simiand o havia sentido, mesmo se o seu sistema parece-nos, hoje, um pouco estreito. Em realidade, a crise da década de 1930 é o tipo do ajustamento estrutural, resulta da justaposição de causas situadas em planos muito diferentes, com fenômenos de repercussão. O fim das situações latentes registra-se entre 1929 e 1939. A década de 1929 a 1939 é, em resumo, o fim de toda uma série de "fronteiras", antes da abertura de novas fronteiras tecnológicas, e a entrevisão de um novo sistema de civilização. O ano de 1930 é o fim de um tipo de crescimento característico do século XIX, de um crescimento que associa os velhos recursos tradicionais do espaço e do número aos novos recursos cada vez mais exclusivos da inovação.

## II

A história econômica moderna nasceu aí, entre 1929 e 1932, com o grande empreendimento<sup>19</sup> de história científica dos preços, o qual, em alguns anos<sup>20</sup>, obteve essas longas séries, precisas, complexas, nervosas que sobem, à contracorrente, o curso do tempo, conciliando a proto-estatística do século XVIII e do começo do século XIX com a estatística elaborada do século XIX, conciliando a proto-estatística dos fins do século XVIII com uma pré-estatística que, nos pulsos mediterrâneos, remonta facilmente até o século XIV, e, às vezes, no caso da Itália, até o século XIII. A obra coletiva que melhor caracteriza esse

período é a criação, em 1929, por Marc Bloch e Lucien Febvre, dos *Annales*, com o título revelador de *Annales d'histoire économique et sociale*. E ainda entre 1929 e 1932, para dar uma explicação certamente parcial mas coerente da crise de 1929, que François Simiand aperfeiçoou a sua teoria dos movimentos de longa duração, ultrapassando os movimentos de longa duração tais como concebidos por Kondratieff, em ligação pouco convincentes com os ciclos de atividade solar<sup>21</sup>, na teoria das fases destinadas a ter um êxito extraordinário na historiografia de língua francesa. Desde 1932, François Simiand<sup>22</sup> explicara a crise de 1929-1932 pela superposição de uma crise cíclica e de uma mudança de fase, comparando a situação daqueles anos à situação de 1873, de 1817, fazendo até algumas observações com relação ao começo do século XVII e ao meio do século XIV.

Nasceu aí uma história econômica sistematicamente quantificadora. Dois elementos essenciais foram conquistados: a função entre um ramo da história e uma ciência humana do presente. A história econômica não é apenas um ramo da história, mas uma ciência auxiliar da economia política. Ela aceita aplicar ao passado modelos adaptáveis calcados na análise matemática dos dados quantificáveis da atividade econômica. O segundo ponto consiste em que a história conserva uma predileção pelo movimento. Essa história econômica parcialmente quantitativa é uma história do movimento, da variação, da estrutura ondulante da economia. Essa preocupação, finalmente, terá contribuído para que se conseguisse uma forma de transição entre a historiografia tradicional e a nova historiografia. A história, mesmo estrutural, estava, depois de Simiand, no pensamento de Ernest Labrousse, a história da mudança e da variação.

É também com relação a essa escolha implícita, que é continuidade, que se situa a segunda inovação fundamental dos anos da década de 30, a gênese longínqua da história geográfica<sup>23</sup>, a qual deve tudo ao gênio inventivo de Fernand Braudel. No prefácio do *Méditerranée*<sup>24</sup>, Fernand Braudel apresentou o que em fins da década de 30, se passou a considerar o horizonte limitado da história positivista exaurida: uma técnica maravilhosa, um notável instrumento de pesquisa<sup>25</sup> a serviço de uma crônica melhorada do Estado. O que mais falta à história de antes da década de 30 é a problemática. Ao lado dessa história sem problemas, a geografia humana da época de Albert Demangeons e por inspiração de Vidal de la Blache estava em condições de oferecer aos historiadores um conjunto de problemáticas perfeitamente transferível. A história da geo-história foi, em suas últimas conseqüências, entre 1930 e 1945, a história da elaboração de uma obra, passagem da política mediterrânea de Felipe II ao Mediterrâneo e ao Mundo mediterrâneo da época de Felipe II. O Mediterrâneo, ou seja, o espaço de 3 milhões de quilômetros quadrados de água, 2 milhões de quilômetros quadrados de terra e quatro mil anos de história, uma vez que, em primeiro lugar, a escrita nasceu no mundo mediterrâneo. Descobriu-se, de forma maravilhosa, que o Mediterrâneo representava o espaço liberado do Estado, o verdadeiro espaço, quer dizer a paisagem, o diálogo do homem com a terra, com o clima, esse combate secular do homem e das coisas, sem o biombo do Estado, sem a *diminutio capitis* do quadro nacional com a sua geografia administrativa e suas fronteiras. A geo-história era, ainda em história, um tempo muito longo, quase geológico, um tempo imóvel, em oposição dialética com o tempo curto, nervoso que a dinâmica conjuntural<sup>26</sup> da Escola de Simiand e ainda



mais de Labrousse havia retirado da marcha habitual da história, com uma como predisposição estruturalista bem antes do momento. E no próprio momento em que o espaço vai deixar de dominar o crescimento, no momento em que os últimos impérios com colônias e bandeiras, herança da Europa industrial do século XIX, Europa essa que perde velocidade, estão prestes a desaparecer e a transformar-se em sistemas mais complexos de dependência, que as dimensões geográficas começam a cercar a história. A história econômica dos anos 30 e 40 comparece ao encontro da dinâmica conjuntural e das análises da relação tempo-espaço.

A história econômica na França, de 1945 a 1960, esforça-se por incorporar, e ultrapassar, sob o impulso de Ernest Labrousse e de Fernand Braudel, essa dupla inovação. Ela ambiciona combinar a lição de Simiand e a lição da geo-história. Ela procura a totalidade — uma totalidade econômica — em espaços que vão, do pequeno país<sup>27</sup> cujo modelo foi obtido com o *Beauvaisis exemplaire*,<sup>28</sup> das Catalunhas<sup>29</sup>, a província que é quase uma nação<sup>30</sup>, da província que serve de pretexto à exploração genial da mais longa duração<sup>31</sup>, numa empresa que anuncia formas novas<sup>32</sup> de uma outra história econômica, aos grandes espaços oceânicos, o Atlântico meridional<sup>33</sup> dos portugueses<sup>34</sup>, o Atlântico paralelogramico do caminho das Índias<sup>35</sup>, Oceano Índico<sup>36</sup> e Pacífico<sup>37</sup>. E talvez nesse estudo dos espaços oceânicos<sup>38</sup> que procura realizar-se, de maneira mais aberta, a combinação da dinâmica conjuntural de Simiand-Labrousse e da geo-história de Fernand Braudel. Essas pesquisas macroespaciais exprimem-se, naturalmente, nas análises da estrutura e da conjuntura. Desde a década de 50, pelo menos, a história econômica ultrapassou a parcimônia prévia, perigosa mas necessária, de uma conjuntura reduzida aos preços. Ela procurou, entre outras coisas, no tráfico<sup>39</sup> o substituto da produção impossível<sup>40</sup>. A produção impossível é a própria medida do pressuposto implícito da história econômica quantitativa, em sua primeira geração. Partindo do modelo dos preços, desejando atingir a estrutura ondulante, a dinâmica conjuntural das economias antigas da era pré-estatística, essa história quantitativa em sua primeira geração está muito marcada, ainda uma vez pela angústia da crise<sup>41</sup>, por ambições de uma estrita quantificação, para se resignar, logo de início, ao expediente modesto mas útil do peso global da história, expediente em que se destacou Fernand Braudel<sup>42</sup>. Pode-se ficar tentado a conceder à crítica ulteriormente formulada pelos quantitativistas da escola Kuznets, Marczewski<sup>43</sup>, que a história quantitativa, na primeira geração, consagrou esforços excessivos a séries extremamente limitadas de setores minoritários, em detrimento dos setores mais vastos da economia. No entanto, é precisamente pelo rigor do pensamento e pela segurança do resultado que a dinâmica conjuntural regressiva, ou a história econômica em sua primeira geração, pode sustentar, hoje em dia, as ambições imensas, nascidas no limiar das últimas décadas do século, no terceiro nível do que sou tentado a chamar de história serial.

Passados dez anos, pode-se tentar fazer um balanço. Parece-me que três leis se impõem. Esforçamo-nos por demonstrar, no quadro privilegiado do espaço atlântico espanhol e hispano-americano<sup>44</sup>, a realidade da hipótese quadricíclica<sup>45</sup> aplicada a um setor muito extenso da economia<sup>46</sup>. Sem contestação possível superpõem-se uns aos outros, os ciclos de Kitchin, de Juglar, de Kondratieff e as fases. A hipótese foi muito bem confirmada<sup>47</sup>. Podemos formular, como lei, a primeira

aquisição da dinâmica conjuntural: a estrutura ondulante das economias e das sociedades é universal. Aplica-se em toda parte a hipótese multicíclica. Ela não sofreu qualquer desmentido. Mesmo se, entre o fim do século XIII e o fim do século XVIII, todas as flutuações se inscrevem entre dois planos quase horizontais. Essa retificação é posterior. A teoria do mundo pleno<sup>48</sup>, os *checks* maltusianos tomados de empréstimo a M. M. Postan<sup>49</sup>, as pesquisas que foram feitas em demografia histórica e a grande investigação da IV seção da École des Hautes Études sobre a produção agrícola segundo os dízimos<sup>50</sup> tendem a sugerir, para o longo período do século XIII ao começo do século XIX, no Ocidente, um *trend* quase horizontal, um *trend* fracamente ascendente e não essa falsa horizontalidade apressadamente defendido com base em amostras microscópicas e pouco representativas<sup>51</sup>.

A segunda lei decorre da primeira. Ela permite afirmar a existência de uma conjuntura econômica. Os milhares de curvas desenhadas a partir de séries minuciosamente calculadas, numa ascensão sempre mais sistemática do proto-estatístico estão quase sempre ligadas entre si por meio de correlações positivas. São exemplos típicos: a correlação positiva preço/tráfico no interior do espaço atlântico que liga Sevilha, ou seja, a Europa, e a América; a correlação positiva que liga os preços, os índices de atividade do Atlântico e do Pacífico, dos Ibéricos, nos séculos XVI, XVII e XVIII; a correlação preço/tráficos, atividades<sup>52</sup>, populações, que se estabelecem em todos os setores.

Terceira lei. Do século XIII ao século XX, dos setores menos desenvolvidos para os setores mais desenvolvidos, do mundo extra-europeu para o Mundo nascido do velho cristianismo latino, observa-se uma tendência à atenuação das amplitudes e à redução dos períodos. Não há exceção a essa lei. Ela se verifica nas curvas de população, nas de preços, nos índices de atividade e de produção, fora da Europa e na Europa.

### III

No que se refere à pesquisa, a história econômica já mudou. Nos anos de 1950, primeiro nos Estados Unidos, e, depois, na Europa, à sombra das cadeiras de economia política, constitui-se uma pesquisa mais ambiciosa em seus objetivos, mas sobretudo diferente em suas motivações profundas, sem interferir, imediatamente, sobre as pesquisas de dinâmica conjuntural. No ponto de partida há um grande nome: Simon Kuznets. Limitar-me-ei a lembrar um debate *cortês*<sup>53</sup> e a retomar a conclusão que parece ter saído de tal debate. Reserva-



remos, desde agora, o termo de história quantitativa para os empreendimentos do tipo dos de Simon Kuznets e Jean Marczewski: "falaremos daqui por diante"<sup>54</sup> em história quantitativa, apenas quando os resultados puderem ser colocados num modelo de contabilidade nacional", regional e macroespacial, quando a quantificação houver sido global, sistemática e total.

Em realidade, essa forma de história liga-se, no plano técnico, à generalização, nos países mais industrializados, e, por conseguinte, melhor providos na ordem da estatística econômica, dos grandes sistemas de contabilidade nacional.

O esforço prossegue. Com alguns fracassos relativamente mínimos — quase todos no campo da proto-estatística — a história econômica totalizante dos economistas fez progredir de forma muito útil o conhecimento do passado.

A experiência tem os seus limites e os seus perigos, e está destinada, segundo tudo indica, a preparar novas empresas que a ultrapassem. Na realidade, ela estabelece-se em correlação estreita com preocupações que são, talvez, sentidas com menos acuidade, no limiar da década de 70 do que o foram nos anos 50 do século XX. Essa forma de história quantitativa é, desde o começo, uma história do crescimento. A primeira história econômica foi, essencialmente, a história da dinâmica conjuntural. Foi a *história da crise*. A história quantitativa dos economistas foi, de início, uma história da partida, do crescimento e das disparidades do crescimento. Ela não se separa do êxito de Rostow<sup>55</sup>. Ela não se pode separar da descolonização, da descoberta do terceiro mundo, fora da Europa e da América do Norte, das disparidades regionais do *Mezzogiorno* e, sobretudo, do famoso fenômeno da abertura das tesouras. A aceleração do crescimento econômico; a melhoria, infelizmente muito provisória, da saúde demográfica dos países desenvolvidos; a retomada do crescimento demográfico na Europa industrial e na América do Norte; o que se chamou, a torto e a direito, de explosão demográfica do terceiro mundo, tudo isso fez com que se tomasse consciência de uma estrutura muito antiga de desenvolvimento. Antes de atingir o limiar de uma hipotética maturidade, o desenvolvimento é, desde o começo, acumulativo, sendo que os setores mais desenvolvidos são aqueles que têm a possibilidade ou a capacidade de se desenvolverem o mais rapidamente; e, por conseguinte, a distância que separa os países industriais desenvolvidos dos setores tradicionais e pouco desenvolvidos tem tendência a aumentar. É preciso examinar os mecanismos do desenvolvimento, que não se confunde com a crescimento<sup>56</sup>, distinguir os caracteres mais gerais dos traços específicos do desenvolvimento histórico motor do *take-off* inglês e europeu<sup>57</sup>.

Essa segunda forma de história econômica tem os seus limites e os seus perigos. Em primeiro lugar, vejamos os seus limites. É evidente que a quantificação total circular num sistema fechado de contabilidade não poderia ir além do século XIX, para os setores privilegiados da Europa e da América industrial. É possível que na Inglaterra de Gregory King seja viável aventurar-se mais além, através de uma proto-estatística muito rica. Em que pesem as reservas que, sobre alguns pontos, foram feitas ao trabalho de Phyllis Deane e W. A. Cole<sup>58</sup>, esse trabalho parece-me constituir, até os dias correntes, a única história quantitativa, de maior valor, que parta do fim do século XVII, graças particularmente à obra genial e pioneira de Gregory King. É certo, no entanto, que a quantificação da Phyllis Deane e W. A. Cole está longe de ser uma quanti-

ficação total. Ela satisfaz de forma muito imperfeita os requisitos de Kuznets e de Marczewski. Qual é a contribuição da *New Economic History*<sup>59</sup>? Não chega propriamente a ser história. Ela se contenta com o tempo muito curto de um quase tempo presente, limita-se ao setor americano hiperdesenvolvido, em que, sem grande mérito e com um material estatístico abundante, e, no essencial, já pré-elaborado, se requinta.

A *New Economic History*, nessas condições, não passa da seção norte-americana da segunda história econômica quantitativa, a história na época da contabilidade nacional e dos modelos. No próprio interior da economia americana, a *New Economic History* atrapalha-se, quando procura estudar a década de 1830. Na prática, os autores renunciam a incorporar à sua sistemática essa, para eles, longínqua arqueologia dos anos de 1800 a 1830. Eles têm consciência, de maneira mais ou menos obscura, de uma modificação estrutural que torna difíceis e arriscadas as ilações. Daí parte o recurso, muito revelador, aos modelos teóricos, recurso esse que faz intervir hipóteses sem verificação histórica. O exemplo mais célebre é o do desenvolvimento da economia americana sem as estradas de ferro. Atingiu-se o absurdo. Há, enfim, a enormidade dos pressupostos filosóficos implícitos. O *homo economicus* da *New Economic History* parece-me, com poucas exceções, um homem imaginário. Não somente a sua reação ao lucro é perfeita, imediata, sem hesitação, sem conflito, sem sombra, um homem perfeito tal como se sonhava nos cursos de economia política, na época de Jean-Baptiste Say, mas é ainda sem corpo, sem sexo, sem afetividade sem raiz, sem espírito, sem alma. Sempre consciente, sempre bem informado, sempre pronto a reagir ao lucro, como uma máquina de Vaucanson. É um exagero essa concepção do homem, mas mostra que não basta seguir em frente para progredir, e que é preciso também saber conservar o adquirido, mesmo que isso seja difícil, ou se não, há o perigo de passar-se, sem transição, do tempo dos computadores ao tempo das cavernas.

A quantificação global não deve ser feita ao preço de uma deterioração do material estatístico utilizado, em relação com as etapas anteriores da pesquisa.

A principal limitação é, no entanto, outra. Ela consiste, ao que me parece, no fato de que a nova história econômica quantitativa sai com mais dificuldade do que a dinâmica estrutural e a história geográfica dos anos de 30 a 50 do setor econômico estreitamente delimitado.

#### IV

É por isso que a nova história econômica quantitativa suscita, de forma quase imediata, novas superações. Há alguns anos, esboça-se aquilo que sou

tentado a chamar de *retorno ao serial e a introdução do quantitativo no terceiro nível*". A dinâmica estrutural tem as suas mais longínquas referências nas proximidades de 1890, explode entre 1930 e 1935, e culmina entre 1950 e 1960. A história quantitativa globalizante encontra as suas primeiras referências nas alturas de 1930, atravessa o seu *take-off* no começo da década de 60, e culmina entre 1965 e 1968. Está muito longe de haver exaurido o seu impulso. Ela tem imensas possibilidades combinatórias com a dinâmica estrutural e a geohistória. Ela possui enormes possibilidades, depois que entraram em funcionamento os computadores da terceira geração<sup>60</sup>. Entre os primeiros, que, na França, tiraram partido dessa terceira geração, figuram Emmanuel Le Roy Ladurie, Marcel Couturier, François Furet. Não há, praticamente, qualquer trabalho importante na história econômica desde 1968 que não recorra, maciçamente, ao tratamento informático. A nova história econômica quantitativa não nasceu com o computador, mas o seu crescimento foi facilitado por esse prestigioso multiplicador de todos os nossos meios. Ainda mais do que ao progresso da história econômica, o computador está destinado a contribuir para o transbordamento dos métodos da história econômica.

É nesse nível que se situa a grande mudança da história. A história econômica de hoje em dia, antes de ser um objeto, é um estado de espírito, um conjunto de métodos, uma abordagem. Por tudo que se diz respeito, por tudo que se ultrapassa, propus o abandono do quantitativo, e que permaneça o serial. A história serial engloba todas as histórias quantitativas, mas as ultrapassa, na conquista do terceiro nível, tateando nos limites dos sistemas de civilização.

Também a história serial tem os seus pontos de referência. Há vinte anos, Alphonse Dupront, partindo da idéia de cruzada, mergulhou nos aspectos mais secretos do coletivo mental, indo das palavras às coisas, das manifestações pánicas da fé ao vocabulário do iluminismo. A história serial, que responde também às angústias de nosso tempo, contempla um sistema de alianças privilegiadas com as ciências humanas que, até agora, não se beneficiaram bastante das recomposições seriais, da antropologia às diversas etnologias, e à psicologia coletiva, sem omitir essa velha aliada tradicional, sempre renovada, a demografia.

A história econômica está sempre melhorando as suas técnicas. Acontece-lhe encontrar mais do que procura, nas curvas de seus caminhos intelectuais.

Pode-se citar três exemplos, entre vários. Emmanuel Le Roy Ladurie mostrou, com o seu *Paysans de Languedoc*<sup>61</sup> e durante a grande investigação militar de 1866<sup>62</sup>, que é possível, desejável e infinitamente frutífera uma antropologia física regressiva. Conhecer o material humano. Emmanuel Le Roy Ladurie<sup>63</sup> mostrou ainda como é possível uma história da variável climática a curto, médio e longo prazo<sup>64</sup>. O Centro de Pesquisas da história quantitativa da Universidade de Caen aperfeiçoou um método que me proponho chamar de método de história administrativa serial e de cartografia regressiva<sup>65</sup>. Esse método permite a utilização exaustiva dos dados numéricos dispersos para todo o período da sociedade tradicional, num quadro regional, dos fins do século XIII ao começo do século XIX. O ganho de produtividade é enorme. É considerável a recuperação do material, material que não poderia ser utilizado pelos métodos tradicionais. Esse método produz resultados, por causa da prodigiosa estabilidade do *habitat* rural, do XIII ao XIX século, no horizonte de um mundo pleno. Com

os computadores, esse método mostra hoje em dia tudo o que vale. Foi concebido tal método na perspectiva de um estudo da população, em prazo muito longo<sup>66</sup>. A história administrativa serial, assim como a cartografia regressiva lembra, evidentemente, o papel privilegiado da demografia histórica.

É ela, essa primogênita da história econômica que é a primeira responsável das repercussões em cadeia da história serial<sup>67</sup> — aliás, a que espécie de história econômica é possível pretender sem aquilo que Ernest Labrousse chama, tradicionalmente, de divisor, e que nós chamamos, para tornar a expressão mais precisa, de divisor ponderado? Ciência francesa, ciência de longa duração, porque a França é um laboratório do envelhecimento catastrófico das populações industriais<sup>68</sup>. Ciência que exige, quase necessariamente, um fornecedor de longas séries. Ciência das recomposições regressivas. A demografia histórica é, há dez anos, o setor nº 1, seguramente o mais fecundo<sup>69</sup> de toda a pesquisa histórica<sup>70</sup>. O método genial de Fleury-Henry é um método de historiador e mesmo, de forma caricatural, de genealogista: o que de mais histórico, no sentido mais tradicional, do que a reconstituição das famílias, o que mais serial do que um método que permite calcular o coeficiente líquido de reprodução e a esperança de vida em Colyton, do século XVI a nossos dias?

A história demográfica de nossos dias vale, sobretudo, pelo que produz, será preciso dizer: pelo que suscita? O trabalho paciente, com as fichas obtidas nos arquivos dos pobres, conduz, é evidente, à história religiosa serial<sup>71</sup>, à história das atitudes frente à vida, à história do casal, e, portanto, da estrutura de base a mais fundamental da sociabilidade, à história do amor, da vida e da morte.

Em outra obra<sup>72</sup>, procuramos demonstrar os mecanismos que conduzem a história serial, outrora econômica e social, ao assalto do terceiro nível, a saber, o essencial, o afetivo, o mental, o psíquico coletivo... para dizer melhor, os sistemas de civilização. Esse ramo da história existia há muitas dezenas de anos. Durante muito tempo, Alphonse Dupront abriu, quase só, os caminhos pioneiros. A transformação nesses últimos anos decorre do alargamento dos campos de interesse, e da adaptação a este novo setor dos métodos seriais aperfeiçoados pelo historiador economista, isto é, a constituição de séries estatísticas que contêm o terceiro nível, em benefício da análise matemática das séries e da dupla interrogação do documento, em primeiro lugar, em si, e depois com relação à sua posição no interior da série homogênea, na qual a informação de base é colocada e integrada.

Há vários métodos possíveis. É mais fácil delimitar o conteúdo da informação escrita. François Furet<sup>73</sup>, Henri Martin<sup>74</sup>, Robert Estivals<sup>75</sup>, e alguns outros<sup>76</sup> lançaram as bases de um estudo quantitativo do volume global do escrito impresso. Tal estudo pode, com a ajuda de um computador, e graças à semân-



tica quantitativa, chegar a um início ainda muito modesto do conteúdo global das diferentes camadas do discurso elaborado.

O conteúdo das culturas tradicionais, o acesso ao pensamento, à sensibilidade, ao quadro de vida daqueles que não têm acesso à linguagem escrita, é muito mais difícil de encontrar. Ainda aí, os métodos da história econômica podem ser adaptados e transpostos. Victor Lucien Tapié<sup>77</sup> e seus alunos acabam de provar com eloquência o que se pode esperar do tratamento serial de uma imagem privilegiada, testemunho maravilhoso da sensibilidade religiosa e do conteúdo da fé, os retábulos das igrejas rurais dos séculos XVII e XVIII. O tratamento do conteúdo da imagem foi feito, em parte, mediante a utilização dos processos gráficos expostos por Jacques Bertin na *Sémiologie graphique*<sup>78</sup>. Essa investigação pioneira é, hoje em dia, o ponto de partida para uma exploração que desejaríamos metódica da imagem.

O encadeamento é ainda mais sensível para o mobiliário, a igreja e o *habitat* camponês.

Uma investigação bastante clássica da história econômica<sup>79</sup> desemboca hoje em dia num inventário monumental de um tipo totalmente novo. Além do objeto, concebido em seu peso global, procura-se delimitar, cercar o conteúdo de uma civilização não escrita.

São evidentemente os estudos sobre o sexo, sobre a vida e a morte que vão mais longe<sup>80</sup>. O grande livro pioneiro de Michel Vovelle<sup>81</sup>, o belo livro mais clássico, mas de uma grande finura de análise de François Lebrun<sup>82</sup>, todo um conjunto de teses que se iniciam, tudo isso mostra que, dominado o elemento quantitativo, graças à economia de ontem e à informática de amanhã, pode atingir-se um centro vital da história do essencial<sup>83</sup>.

Passo a passo, esboça-se uma história global dos sistemas de civilização. Há uma concordância evidente com a crise de civilização que afeta, desde 1962, setor por setor, os países que chegam, progressivamente e setorialmente, à época pós-industrial. A crise põe em causa as transposições leigas dos valores da civilização cristã realizadas no século das luzes, a transposição escatológica da finalidade cristã sobre um crescimento que, durante longo tempo, se automatizou. A história das maneiras de agir<sup>84</sup> sucede, de forma quase necessária, a história das maneiras de pensar, de sentir. A história chegou ao limiar das motivações.

É por isso que as pesquisas quantitativas efetuadas quanto à formação do casal, quanto às atitudes coletivas frente à morte constituem apenas uma etapa útil, mas muito provisória. É o conjunto do discurso que é preciso atingir, para decifrar corretamente os sinais pânticos que traduzem o essencial. É necessário, à luz do serial, retornar aos pensamentos mais elaborados da elite. O serial leva a uma modalidade superior de análise da qualidade.

Esse é o preço a pagar pela história dos sistemas de civilização, hoje em dia, necessidade vital.

## NOTAS

1. Ernest Labrousse, *Histoire économique et sociale de la France*, t. II, P.U.F., 1970, p. v.
2. Émile Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789*, 2ª ed. inteiramente refeita, Paris, 1900-1905, 5 vols.
3. Já havíamos observado, em 1955, em H. e P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, t. I, p. 28, o seguinte: "De todos os ramos da história econômica, a história dos preços é, sem contestação, aquela que obteve, no sentido de uma história da medida, para os tempos modernos e mesmo para a Idade Média, os resultados mais decisivos. Foi uma história pioneira."
4. J. E. Thorold Rogers, *A history of agriculture and prices in England from the year after the Oxford Parliament to the commencement of the Continental War (1793)*, Oxford, 7 vols., 1866-1902; e, do mesmo autor, *Six centuries of work and wages*, Londres, 2 vols., 1884.
5. G. Wiebe, *Zur Geschichte der Preisrevolution des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Leipzig, 1895.
6. Visconde G. de Avenel, *Histoire économique de la propriété, des salaires, des denrées et de tous les prix en général, depuis 1200 jusqu'à l'an 1800*, Paris, 7 vols., 1894-1926.
7. D. Zolla, "Les variations du revenu et du prix des terres en France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles", *Annales de l'École Libre des Sciences Politiques*, Paris, 1857.
8. Natalis de Wailly, *Mémoire sur les variations de la livre tournois, depuis le temps de Saint Louis jusqu'à l'établissement de la monnaie décimale*, Paris, 1857.
9. J.-J. Clamageren, *Histoire de l'impôt en France*, Paris, 1867-1876, 3 vols., 1800 pp.
10. Nunca a produção de grandes instrumentos documentários foi tão abundante do que entre 1880-1890 e 1910 na Europa ocidental.
11. Yves Renouard, "La notion de génération en histoire", *Revue Historique*, t. CCIX, n° 425, janeiro-março de 1953, pp. 1-23; e *Études d'histoire médiévale*, t. I, Paris, S.E.V.P.E.N., 1968, pp. 1-23.
12. Ernest Labrousse, *L'esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Dalloz, 1933, 2 vols., XXIX-306 pp. 391 p.
13. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, A. Colin, 1949, XV-1160 pp.; 2ª ed. profundamente remanejada e consideravelmente aumentada, Paris, A. Colin, 1966, 2 vols., 589 e 629 pp.
14. Ernest Labrousse, *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution*, Paris, P.U.F., 1944, LXXXV-664 pp.
15. A despeito do prolongamento estatístico da vida humana, prolongamento que parou há quinze anos, nos setores mais desenvolvidos onde se observam rebaixamentos devidos a nossos maus hábitos, essa duração é um dado três vezes milenário. No salmo XC (§ 10), nessa velhíssima prece de Moisés no livro de Salomão, lemos: "On nesson anon pannam como panna um nom. On dian de nonnon anon não nobem



a mais do que setenta anos, e, para os mais fortes, a oitenta anos"... Cinquenta anos de vida adulta.

16. François Simiand, Paris, Alcan, in-12°, 1932, II-142 pp.
17. Frank Friedel, *American in the twentieth century*, Nova Iorque. A. A. Knopp.
18. Até é compreendido nisso, naturalmente, o domínio religioso. A década de 30 é marcada por uma nova originalidade e um novo fluxo do pensamento místico e religioso (Karl Barth). A partir de 1955-1960, um neoliberalismo, animado nos Estados Unidos, por uma diáspora de teólogos alemães, e lançado, como produto de consumo, pelos *mass media*, contribuiu para a grande evacuação do conteúdo do pensamento cristão, e para a grande destruição, pelo interior de todas as igrejas, na década de 60.
19. Henri Hauser, "Un comité international d'enquête sur l'histoire des prix", *Annales d'Histoire Économique Sociale*, t. II, 1930, pp. 384-385.
20. Pela França, Henri Hauser, 1936, Ernest Labrousse, 1933 e 1944; — pela Inglaterra, Beveridge, 1939; — pela Holanda, N. W. Posthumus, 1946-1968; — pela Bélgica, C. Verlinden e Y. Craey-Beckx, 1959; — pela Alemanha, M. J. Elsas, 1936-1949; — pela Áustria, A. F. Pribram, 1938; — pela Dinamarca, A. Friis, 1958; — pela Polónia, S. Hoszowski, 1934, 1928, trad. francesa, 1964; — pela Rússia, A. G. Mankov, 1954; — pela Espanha, E. J. Hamilton, 1934, 1937 e 1947; — por Portugal, V. M. Godinho, 1958; — pela Itália, A. Fanfani, 1940 e G. Parenti, 1939 e 1942.

Para uma recapitulação sintética de todas as pesquisas consagradas à história dos preços, aconselha-se F. Braudel e F. C. Spooner, *Prices in Europe from 1450 to 1750 in Cambridge economic history*, t. IV, Cambridge, 1967, pp. 378, 485 e 608-675.

21. N. D. Kondratieff, "Die lagen Wellen der Konjunktur", *Archiv für Sozial-Wissenschaft*, 1926; a esse respeito, ver Gaston Imbert, *Des mouvements de longue durée Kondratieff*, Aix-en-Provence, La Pensée Universitaire, 1959, XII-538 pp.
22. *Les fluctuations économiques de longue période et la crise mondiale*, op. cit.
23. Ver Pierre Chaunu, "L'histoire géographique", *Revue de l'Enseignement Supérieur*, 1969, nº 44-45, pp. 66-77.
24. Fernand Braudel, op. cit., 1949, pp. IX-XXV.
25. De Laurent Valla, do humanismo italiano do século XV aos beneditinos de Saint-Maur, no horizonte da crise de consciência européia ao começo do Iluminismo, até à hermenêutica bíblica historicista das universidades alemães do século XIX, as técnicas da crítica do texto e do estabelecimento do fato tiveram tempo de atingir um grau de perfeição formal que não será jamais ultrapassado.
26. Pierre Chaunu, "Dynamique conjoncturelle et histoire sérielle", *Industrie*, nº 6, junho de 1960, 4, rue de Ravenstein, Bruxelas.
27. Pierre Cloubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730. Contribution à l'histoire sociale de la France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1960, 2 vols., LXXII-653 pp., com ilustrações e atlas.
28. Sobre o pequeno país, uma das células fundamentais da sociabilidade, ver o nosso art.: Pierre Chaunu, "En marge du Beauvaisis exemplaire. Problèmes de fait et de méthode", *Annales de Normandie*, nº 4, dezembro de 1960, pp. 337-365.

29. Pierre Vilar, *La Catalogne dans l'Espagne moderne, recherches sur les fondements économiques des structures nationales*, Paris, S.E.V.P.E.N., 3 vols., 1962, pp. 717, mais pp. 570, mais um atlas.
30. A esse respeito, Pierre Chaunu, "Les Espagnes périphériques dans le monde moderne", *Revue d'Histoire Économique et Sociale*, t. XVI, 1963, nº 2, pp. 145-182.
31. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les paysans du Languedoc*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1966, 2 vols., 1060 pp., com mapas e gráficos.
32. Pierre Chaunu, "A partir du Languedoc. De la peste noire à Malthus, cinq siècles d'histoire sérielle", *Revue Historique*, t. CCXXXVIII, fasc. 482, abril-junho de 1967, pp. 359-380.
33. Frédéric Mauro, *Le Portugal et l'Atlantique au XVII<sup>e</sup> siècle (1570-1670). Étude économique*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1960, LXII-550 pp.
34. Pierre Chaunu, "Brésil et Atlantique au XVII<sup>e</sup> siècle", *Annales E.S.C.*, 1961, nº 6, pp. 1176-1207.
35. H. e P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique*, 1<sup>a</sup> parte, Paris, S.E.V.P.E.N., 1955-1957, 3890 pp., grande in octavo e in quarto; P. Chaunu, 2<sup>a</sup> parte, 2 t. em 4 vols., Paris, S.E.V.P.E.N., 1960, 3453 pp., grande in octavo.
36. Vitorino Magalhães Godinho, *L'économie de l'empire portugais aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles* (terminado em 1958), Paris, S.E.V.P.E.N., 1969, 857 pp., mais IV.
37. Pierre Chaunu, *Les Philippines et le Pacifique des Ibériques*, Paris, S.E.V.P.E.N., 2 vols., 1960 e 1966, grande in octavo, 302 pp. e 80 pp.
38. A esse propósito, uma bibliografia mais completa no livro de Pierre Chaunu, *L'expansion européenne du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, P.U.F., 1969, 396 pp. in octavo; e *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, Paris, 1969, 445 pp. in octavo.
39. F. Braudel e R. Romano, *Navires et marchandises à l'entrée du port de Livourne (1547-1611)*, Paris, 1951, 112 pp.
40. H. e P. Chaunu, *Séville, introduction méthodologique*, Paris, 1955, XVI-332 pp., com mapas, pp. 1-31.
41. "Conhecer, analisar, dominar para domesticar melhor as flutuações econômicas... eis a preocupação essencial...", P. Chaunu, "Dynamique conjecturale et histoire sérielle", op. cit., Bruxelas, 1960.
42. Pierre Chaunu, "La pensée globale en histoire", *Cahiers Vilfredo Pareto*, t. XV, 1968, Genebra, Droz, pp. 135-164.
43. As críticas dos quantitativistas americanos ultraliberais foram unir-se às críticas que, dez anos mais cedo, haviam feito os marxistas estritamente ortodoxos.
44. H. e P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique*.
45. A expressão deve-se a Guy Beaujouan, na apreciação de nosso estudo no *Journal des Savants*, 1960.
46. Para uma avaliação global desse setor, P. Chaunu, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, e P. Chaunu, "Place et rôle du Brésil les systèmes de communication et dans les mécanismes de la croissance de l'économie du XVI<sup>e</sup> siècle" *R.H.E.S.*, t. XLVIII, nº 4, pp. 460-482.
47. F. Braudel e F. C. Spooner, in *Cambridge economic history*, 1967, op. cit.
48. Ela deve muito na França a Emmanuel Le Roy Ladurie... Nós lhe concedemos um lugar de destaque nos estudos que estamos fazendo sobre os sistemas de civilização.

49. Na *Cambridge economic history of Europe*, t. I, 1ª ed., 1941, 2ª ed., 1966.
50. *Les fluctuations du produit de la dime*, Association Française des Historiens Économistes. Primeiro Congresso Nacional. Comunicações e trabalhos coligidos e apresentados por J. Goy e E. Le Roy Ladurie, École Pratique des Hautes Études, VI seção, *Cahier des Études Rurales*, III, Paris-La Haye, Mouton, 1972, 396 pp.
51. M. Morineau, "Les faux semblants d'un démarrage économique", *Cahiers des Annales*, nº 30, Paris, 1971.
52. P. Chaunu, "Le renversement de la tendance majeure des activités et des prix au XVII<sup>e</sup> siècle", in *Studi in onore di Amintore Fanfani*, t. IX, Milão, 1962, pp. 221-257, "Le XVII<sup>e</sup> siècle. Problèmes de conjoncture" in *Mélanges Antony Babel*, Genebra, 1963, pp. 337-355.
53. Jean Marczewski, *Introduction à l'histoire quantitative de l'économie française* (11 vols. publicados em 1961-1969, fundamentais). Introdução, op. cit., Paris, I.S.E.A., 115, A.F., nº 1; republicado em *Cahiers Vilfredo Pareto*, t. III, Genebra, Droz, 1964, "Buts et méthodes de l'économie quantitative", pp. 125, 164 e pp. 177-180; ver também Pierre Chaunu, "Histoire quantitative ou histoire sérielle", *Cahiers Vilfredo Pareto*, t. III, Genebra, Droz, 1964, pp. 165-176; "Histoire sérielle, bilan et perspectives", *Revue Historique*, fasc. 494, abril-junho de 1970, pp. 297-320, e *Revue Roumaine d'Histoire*, 1970, nº 3.
54. Pierre Chaunu, *Revue Historique*, abril-junho de 1970, p. 300.
55. M. W. Rostow, *Les étapes de la croissance économique*, 1ª ed. inglesa em 1960, Paris, Le Seuil, 1963.
56. Pierre Chaunu, "Croissance ou développement? A propos d'une véritable histoire économique de l'Amérique Latine aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles", *Revue Historique*, fasc. 496, outubro-dezembro de 1970, pp. 357-374.
57. Há numerosas revisões recentes do take-off histórico da Inglaterra e da França ocidental. Tiveram uma acolhida desproporcional os estudos de Paul Bairoch (ver *Révolution industrielle et ses développements*, Paris S.E.D.E.S., 3ª ed., 1969). Há uma notável e recente análise de François Crouzet, "The economic history of modern Europe", *The Journal of Economic History*, vol. XXXI, março de 1971, nº 1, pp. 135-152; R. M. Hartwell, "The causes of the industrial revolution in England", in *Debates in economic history* de Peter Mathias, Londres, Methuen, 1ª ed., 1967 e 1970, IX-179 pp.; David S. Landes, *The unbound Prometheus, technological change and industrial development in Western Europe from 1750 to the present*, Cambridge, 1969, IX-566 pp., e uma notável análise semiconfidencial, por enquanto, de E. A. Wrigley sobre "Modernisation et industrialisation" difundida pelo Cambridge Group for the History of Population and Social Structure. Aconselhamos Claude Fohlen, *Qu'est-ce que la révolution industrielle?*, Paris, Robert Laffont, 1971, 317 pp.
58. Phyllis Deane e W. S. Cole, *British economic growth, 1699-1959*, University of Cambridge, Department of Applied Economic Monographs, Cambridge University Press, 1964, XIV-348 pp., com mapas.
59. Maurice Levy Leboyer, "La new economic history", *Annales E.S.C.*, 1969, nº 5, pp. 1035-1069.

60. A expressão tornou-se popular entre os historiadores de língua francesa por Marcel Couturier: "Vers une nouvelle méthodologie mécanographique. La préparation des données", *Annales E.S.C.*, 1966, nº 4, julho-agosto, pp. 769-778.
61. Op. cit., Paris, 1966.
62. J. P. Aron, P. Dumont, E. Le Roy Ladurie, *Anthropologie du conscrit français d'après les comptes numériques et sommaires du recrutement de l'armée, 1819-1826*, apresentação cartográfica, VI seção da E.P.H.E., Paris-La Haye, Mouton, 1972, 262 pp.
63. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Paris, Flammarion, 1967, 379 pp., com ilustrações.
64. Pierre Chaunu, "Le climat et l'histoire à propos d'un livre récent", *Revue Historique*, t. CCXXXVIII, fasc. 484, pp. 365-376.
65. Pierre Chaunu, "Les enquêtes du centre de recherches d'histoire quantitative de Caen. Bilans et perspectives...", *Colloque du C.N.R.S. de Lyon, octobre 1970, Industrialisation en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle, cartographie, typologie*, Paris, C.N.R.S., 1972, pp. 285-304.
- O método, cujo mérito pertence a Pierre Gouhier, será exposto com minúcias no t. II (a ser publicado em fim de 1971) do *Atlas Historique de Normandie*, Caen, C.R.H.Q., in folio, e num fascículo a ser publicado à parte no C.R.H.Q. de Caen.
66. Pierre Gouhier, *La population de la Normandie du XIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, tese em preparo.
67. Cito o meu capítulo, "La dimension de l'homme", no livro de Pierre Chaunu, *La civilisation en Europe des Lumières*, Paris, Arthaud, 1971, 670 pp., com 200 ilustrações.
68. Pela primeira vez, de 1847 a 1851, e de maneira mais ou menos contínua a partir de 1896.
69. Balanço muito breve em *L'Europe des Lumières*, pp. 95-170.
70. Deve-se ler *Population and population studies*, a partir de 1946, e *Annales de Démographie Historique*, de 1964, e publicação do I.N.E.D. da VI seção da École des Hautes Études, do Centro de Cambridge e do C.R.H.Q. de Caen.
71. Um conjunto de possibilidades entre outras em torno da pressa para batizar; ver também Pierre Chaunu, "Une histoire religieuse sérielle", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 1965, nº 1, pp. 5-34.
72. P. Chaunu, "Un nouveau champ pour l'histoire sérielle, le quantitatif au troisième niveau", op. cit., *Mélanges Fernand Braudel*, t. II, Privat, 1972, pp. 105-126.
73. François Furet e colaboradores, *Livre et société dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1965, t. I; in octavo, 238 pp., 1970, t. II, 228 pp.
74. Henri J. Martin, *Livre, pouvoir et société à Paris au XVII<sup>e</sup> siècle (1598-1701)*, Genebra, Droz, 2 vols., 1966, in octavo, 1091 pp., com mapas e gráficos, que já constavam de *L'apparition du livre*, em colaboração com Lucien Febvre, 1958, XI-558 pp.
75. Robert Estivals, *Le dépôt légal sous l'Ancien Régime de 1537 à 1791*, Paris, Marcel Rivière, 1961, III-141 pp.; *La statistique bibliographique de la France sous la monarchie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1965, 460 pp.: uma tese mimeogra-

- fada (Bibliothèque de la Sorbonne) defendida em 30 de maio de 1971 sobre *Bibliographie bibliométrique*.
76. Jean Quéniart, Geneviève Bollême..., que criaram recentemente uma *Revue d'Histoire du Livre*.
77. Victor-L. Tapié e colaboradores, *Enquête sur les retables*, Paris, Centre de Recherches sur la Civilisation de l'Europe Moderne, 1972, 2 vols.
78. Jacques Bertin, *Sémiologie graphique*, Paris, Gauthier-Villars, Mouton, 1967, grande in quarto, 431 pp.
79. Jean-Pierre Bardet, Pierre Chaunu, Gabriel Désert, Pierre Gouhier, Hugues Neveux, *Le bâtiment, enquête d'histoire économique, XIV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle, I, Maisons rurales et urbaines dans la France traditionnelle*, Paris, Mouton, 1971, 545 pp., com ilustrações.
80. "Le quantitatif au troisième niveau", art. citado.
81. Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation. Attitudes provençales devant la mort au Siècle des Lumières*, Paris, Plon, 1937, 700 pp.
82. François Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou au XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, essai de démographie et de psychologie historiques*, Paris-La Haye, Mouton, 1971.
83. Depois da pesquisa de Michel Vovelle, através de 50 mil testamentos entre os 500 mil conservados pela Provence, de 1680 a 1790, Jean-Marie Gouesse está preparando um estudo semelhante numa tese sobre a formação do casal, mediante o tratamento serial de milhares de pedidos de dispensa conservados no Ocidente.
84. Esforço-me por mostrá-lo na *Histoire Science Sociale — La durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne*, Paris, S.E.D.E.S., 1974, grande in octavo, 450 pp.

## A demografia

ANDRÉ BURGUIÈRE

A DEMOGRAFIA histórica, embora jovem — não tem mais de 30 anos —, já conhece as doenças da velhice: os trabalhos recentes repetem-se e parecem estacar frente às mesmas antinomias. Isso não é uma constatação de fracasso, mas é o preço pago por um êxito muito rápido. Ao contrário de quase todas as outras disciplinas históricas, que tiveram que armazenar grandes estoques de informações, familiarizar-se pouco a pouco com as suas fontes, antes de aperfeiçoar os seus métodos de análise, a demografia histórica encontrou, quase no mesmo tempo, a mina que deveria assegurar o seu êxito e um método rigoroso para exploração da mesma. É só depois da última guerra que se começa na França a pesquisar os arquivos das paróquias, arquivos esses que até então apenas haviam sido objeto de atenção dos genealogistas. Muito rapidamente, os métodos de investigação aperfeiçoados — em particular, o método de reconstituição de famílias imaginado por L. Henry, criador inesgotável de técnicas de análise estatística desse novo tipo de fontes — deram à demografia histórica uma base científica sólida.

Dai provém o paradoxo atual dessa disciplina: uma cabeça poderosa que repousa sobre um corpo minúsculo. Ela utiliza métodos estatísticos de uma maneira quase tão rigorosa quanto a história econômica, num domínio muito



mais refratário à medida do que os fatos econômicos. O seu estoque de conhecimentos é muito pequeno; algumas dezenas de aldeias, algumas cidades emergem de uma penumbra imensa. No que se refere a regiões inteiras, ainda reina a noite completa.

Esse desequilíbrio tem, sem dúvida, muita influência no êxito que a demografia conhece atualmente entre os historiadores. À sofisticação das técnicas utilizadas, sofisticação essa que lhe garante uma espécie de legitimidade *a priori*, o investigador acrescenta a parte inédita de um terreno ainda quase virgem. Cada nova paróquia estudada parece lançar dúvidas sobre tudo o que foi adquirido, como se o conhecimento das populações pré-industriais, que apareceu, numa primeira fase, fragmentado num número grande de monografias, devesse surgir, não da reconciliação das investigações fragmentárias, mas da competição entre elas.

Se a medida do interesse das fontes demográficas fosse a sua qualidade estatística, a época contemporânea seria, para a demografia histórica, ao mesmo tempo, a mais cômoda e a melhor conhecida. Estado civil, recenseamento feito em épocas regulares fornecem uma documentação que, praticamente, não tem limites. No entanto, o estudo das populações pré-industriais fez mais progresso nesses últimos vinte anos do que o das populações da idade industrial. Um fenômeno complexo como a redução da fecundidade e a introdução do controle de natalidade na Europa, no fim do século XVIII, foi estudado de maneira muito superior, se não foi melhor explicado, do que o movimento inverso, a retomada da natalidade, o *baby boom* da década de 1940. Esse último é um fenômeno recente, fenômeno de importância capital, cujos resultados aparecem nitidamente no mundo que nos cerca. É um fenômeno misterioso, porque aparece, no mesmo momento, entre 1940 e 1945, em países atingidos pela guerra de maneira muito desigual, como a Austrália e a Tchecoslováquia, os Estados Unidos e a Suécia, a França e o Reino Unido etc... Um manual recente de demografia histórica<sup>1</sup>, dotado de excelente documentação sobre o século XVII e o século XVIII, explica essa retomada da natalidade no meio do século XX como "um sobressalto das populações brancas", frente ao perigo mortal que lhes faz correr a guerra mundial e a proliferação das populações de cor.

É uma hipótese que ativa o trabalho da imaginação, mas que traduz sobretudo o subdesenvolvimento da história demográfica do período contemporâneo. É o obstáculo mais evidente que o historiador encontra. É antes a escassez do que a abundância de fontes que atrai para um determinado período a pesquisa histórica e estimula o seu desenvolvimento. A demografia da época pré-industrial e pré-estatística (que nós, na França, chamamos de época moderna) beneficiou-se incontestavelmente com o efeito de impulso de uma escola histórica que se renovava e que, partindo do estudo serial dos preços, era levada a deslocar a sua problemática da produção para a população, e da população para a sociedade. Também nesse caso, como em cada renovação importante da pesquisa histórica, o impulso essencial veio do exterior. Foi dado tal impulso pelos demógrafos do I.N.E.D., cuja maior preocupação era o estudo da baixa tendencial da fecundidade na França. Para apurar não apenas as causas dessa baixa, mas o seu mecanismo, parecia necessário reconstituir a sua história, e, portanto, de subir no curso do tempo até a mudança de conjuntura, ao ponto

em que a população francesa ainda conhecia as taxas estáveis e elevadas de fecundidade da maior parte das sociedades agrárias atuais.

O interesse essencial dos registros paroquiais consiste em modificar a natureza da informação estatística. As séries de preços, de entradas de ouro, as séries de dízimas ou as datas das vindimas, os outros recursos da história quantitativa permitem atribuir a medida exata, permitem indicar a tendência dos fenômenos que os contemporâneos podiam observar, a olho nu, sem medir a importância. As cifras exprimem, assim, neles mesmos, uma realidade mínima manifesta, mesmo se, para adquirir a sua inteira significação, têm necessidade de ser integrados a uma explicação histórica global. As informações mais originais e mais preciosas que é possível extrair das fichas de família, as estatísticas de fecundidade, dão, ao contrário, a impressão de uma passagem direta, graças à linguagem matemática, de uma realidade manifesta a uma realidade secreta, dos comportamentos aos motivos. Com elas, a história quantitativa pôde alimentar a ambição de medir o que é incomensurável, de atingir, sem o atalho ingrato dos testemunhos literários ou simplesmente íntimos (com os livros de razão), os comportamentos de base, o que não é confessado.

Todo resultado traz em si uma significação considerável, e daí advém a atração inesgotável das monografias; ao mesmo tempo, no entanto, nele próprio, por ele próprio, o resultado nada significa. É preciso combinar uns com os outros, as taxas de fecundidade, os espaços entre os nascimentos, a idade no casamento, e taxa de mortalidade, para construir um modelo, ou seja, um comportamento simulado. Será que o modelo fornece, ele próprio, a chave de fenômeno? Pois essas combinações são variáveis. Eles não fornecem apenas um modelo, fornecem vários modelos, que nos deixam todos na fronteira de uma realidade cultural ambígua. A polissemia de significação da estatística demográfica é mais evidente do que em qualquer outra parte nesse terreno ambicioso onde a colocaram os registros de paróquias. É por isso que gostaríamos de limitar a nossa reflexão a esse período (séculos XVII e XVIII) e a esse problema do modelo demográfico. Até agora, é nesse período que a demografia mais atraiu o historiador, que ela mais enriqueceu o seu saber, e também em que ela mais suscita dificuldades.

Há, em primeiro lugar, a dificuldade de avaliar-se a antiguidade de um regime demográfico que a condição das fontes — pelo menos no que se refere à França — só permite observar com precisão a partir do meado do século XVII. Será que estamos em presença de um modelo tradicional, o primeiro, constituído há muito tempo como o sistema econômico sobre base agrícola, base da qual seria o corolário, carregado já com o peso de uma história plurissecular? Ou trata-se de um modelo posto em funcionamento no momento em que aparecem as fontes, quer dizer, no que se refere à França, no séquito da reforma católica? Seria, portanto, uma estrutura de transição, respondendo à conjuntura difícil do século XVII: modelo de austeridade correspondente a uma economia contraída, mas que preparava, igualmente, a industrialização e a decolagem.

Há dificuldade também em projetar esse modelo no espaço e a medir os movimentos amplos, as migrações que aparecem mal no campo operatório de uma monografia. A reconstituição da família e o estudo da fecundidade familiar

só se podem aplicar — como acabamos de sublinhar — no caso de populações estáveis, que não migram ou migram pouco. A preocupação do pesquisador é descobrir traços, para o maior número de famílias, de todos os nascimentos e, eventualmente, dos falecimentos de crianças, na paróquia ou nas paróquias vizinhas. É por esse motivo que os primeiros estudos concentraram-se mais nas paróquias rurais pouco afetadas, em princípio, pela mobilidade geográfica. A força de querer eliminar o efeito perturbador das migrações sobre a análise estatística dessas populações, acaba-se por superestimar a sua estabilidade.

No entanto, as contradições do balanço demográfico geral do século XVIII deixam supor importantes migrações. Se na maior parte das regiões (excluído o Ocidente) as paróquias registram uma baixa muito sensível da mortalidade e mostram, desde o meio do século, uma taxa de substituição claramente positiva, as cidades, ou pelo menos aquelas sobre os quais possuímos algum conhecimento, mostram uma forte mortalidade e uma taxa deficitária. Ao mesmo tempo, porém, a sua população ou aumenta ou se mantém. Deve-se, por conseguinte, supor um apelo constante, atraindo para essas cidades "morredouros" as populações rurais. As cidades em expansão são, na realidade, cidade Molochs onde vêm mergulhar uma parte dos excedentes demográficos do campo. Um dos aspectos novos do século XVIII, um daqueles que melhor podem explicar esse bem-estar misterioso que se instala sem revolução industrial e sem revolução agrícola, é o aumento da circulação de homens entre os campos e as cidades, aliviando o mundo agrícola e renovando a mão-de-obra urbana.

Há, enfim, dificuldade em não subestimar o peso das contradições sociais. O obstáculo é a insuficiência dos registros, quando não mencionam as profissões, mas é também a confiança excessiva dos historiadores no valor das médias obtidas pela análise estatística. As médias dissimulam os casos de aberração, as diferenças sociais. Essa falta de atenção é tanto mais surpreendente porque a demografia histórica, quando recorre às fontes estatísticas, ou seriais, toma partido contra uma história impressionista, descritiva, que aceita sem discussão os testemunhos literários, ou os exemplos ilustres. Não é suficiente opor uma demografia de elite a uma demografia de massa para suprimir esse problema. É comum ter-se a impressão de que, uma vez atingidos os dados de massa, considera-se novamente como neutro o terreno demográfico, embora os antagonismos sociais exerçam-se nesse terreno com grande virulência.

"Qualquer que seja a acuidade de nossos meios de análise, eles nunca permitiram diferenciar um comportamento demográfico de mão-de-obra agrícola de um comportamento demográfico de mão-de-obra industrial", escreve P. Chaunu<sup>2</sup>, a propósito da Normandia. É certo que, no nível da paróquia, o mundo rural, isolado, ainda fortemente preso ao molde da comunidade aldeã, apresenta até o fim do *Ancien Régime* uma grande uniformidade de comportamento, que obscurece as diferenças sociais. Será isso, no entanto, razão suficiente para afirmar que "a unidade do comportamento demográfico é mais territorial do que econômico-social"? Não é a estreiteza dessas diferenças que se torna para nós imperceptíveis, mas a estreiteza do campo de observação. A compartimentação das pesquisas exagera o isolamento dessas populações, dando a impressão de que elas se desenvolvem no interior de sua mônada, limitando-se

a reproduzir as normas de um modelo geral. É preciso temer, aqui, a demografia do "pequeno jardim". É necessário sair dos limites da paróquia para comparar as *performances*, e para apreender (por exemplo, entre a cidade e o campo), no interior dos comportamentos demográficos, as relações de classe.

Mostrar, a propósito da mortalidade, o peso dos antagonismos sociais sobre o destino demográfico das populações é matéria de evidência. Baehrel<sup>3</sup> analisou muito bem o clima de luta de classes que a peste suscitou nas cidades. P. Goubert observa no Beauvaisis, em período de crise, uma mortalidade tipicamente econômico-social nas "localidades... cheias de tecelões como Mouy e Saint Quentin de Beauvais"<sup>4</sup>. Enfim, vários estudos recentes<sup>5</sup> mostraram como a prática de colocar as crianças em casa de amas-de-leite, fenômeno de massa no século XVIII, submetia o campo a uma exploração encadeada, que reproduzia a hierarquia social: concorrência entre meios burgueses que podem escolher as melhores amas-de-leite, nas aldeias mais próximas, e meios populares, que devem procurar mais longe para pagar mais barato. Concorrência entre filhos legítimos e crianças abandonadas que eram confiadas às amas-de-leite mais baratas, condenadas assim a uma morte provável. Os camponeses são envolvidos nessa ampliação infernal do mercado das amas-de-leite. Nas aldeias próximas de Lyon, numerosas famílias, especulando com a diferença de salários de amas-de-leite entre a região lionesa e regiões periféricas, colocam os seus próprios filhos por preços mais baratos nas zonas de mortalidade, para elas próprias se tornarem amas-de-leite dos filhos das famílias abastadas de Lyon<sup>7</sup>.

Seria inexato limitar a influência desses antagonismos às situações em choques. Entre dominadores e dominados, a imitação, o contágio criam uma tensão favorável à evolução dos comportamentos. Os comportamentos demográficos obedecem, desse ponto-de-vista, às mesmas regras do que os outros comportamentos culturais. Há, por exemplo, uma contaminação descendente, por assim dizer, no que se refere à contracepção<sup>8</sup>. Contaminação ascendente no que se refere à idade matrimonial.

#### FISIOLOGIA E COMPORTAMENTOS: A DEMOGRAFIA EM "MIGALHAS"

O historiador demógrafo recusa-se algumas vezes a reconhecer nos fenômenos demográficos a marca das contradições sociais, pelo seguinte motivo: ele se recusa a integrar os fatos biológicos no discurso histórico. A ilusão da existência de um modelo geral da demografia do *Ancien Régime*, ilusão essa que



inspirou os primeiros trabalhos de demografia histórica, fundava-se numa tendência natural do sentido comum em superestimar a uniformidade e a constância dos caracteres fisiológicos. Tomemos, por exemplo, o caso da fecundidade — fenômeno esse que se considera depender, no regime demográfico antigo, do jogo único dos mecanismos fisiológicos. A impressão geral é a de uma fecundidade forte. Ainda mais do que a mortalidade, é ela que parece definir o modelo pela fronteira econômico-cultural que traça, entre uma demografia dita natural e a demografia maltusiana das populações industriais contemporâneas.

Ora, o estudo da evolução da fecundidade das mulheres casadas, por camadas de idade quinquenais, mostra que, num perfil idêntico (o que corresponde a um comportamento não-contraceptivos), as taxas de fecundidade em cada classe de idade variam fortemente de uma região para outra. Há uma fecundidade muito forte no Canadá francês<sup>9</sup>, em Flandres<sup>10</sup> e no Oeste armoricano<sup>11</sup>, bastante forte na Normandia e na bacia de Paris<sup>12</sup>, e medíocre no Sudoeste<sup>13</sup>. Como explicar tais variações, se admitirmos que os casos contemplados (a fecundidade das mulheres diminuindo ao ritmo de uma evolução fisiológica não-controlada) pertencem todos ao modelo não-maltusiano? Sabe-se agora, com os estudos feitos sobre as populações não-europeias atuais do terceiro mundo, que a fertilidade dos casais não-maltusianos pode variar sensivelmente de uma a outra etnia. A esse propósito, as mulheres canadenses parecem deter o recorde de fecundidade das populações brancas. Essas disparidades naturais jamais atingem a amplitude de variação que se registra, por exemplo, na camada de idade de 25 a 29 anos, entre as mulheres de Sainghin (521%) e as mulheres de Thezels (335%). O estudo de uma população Ammasalimiut<sup>14</sup>, antes da recente introdução do *birth control*, revela, entre as mulheres esquimós, taxas de fecundidade e uma periodicidade de nascimentos muito semelhantes aos das flamengas no século XVIII.

| Fecundidade por idade | 15-19 | 20-24 | 25-29 | 30-34 | 35-39 | 40-44 | 45 |
|-----------------------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|----|
| Sainghin (1690-1739)  |       | 512   | 521   | 419   | 402   | 220   | 31 |
| Scorsbyzund           |       | 496   | 526   | 452   | 328   | 241   |    |

| Intervalos intergenésicos médios sem anticoncepção (por meses) |      |      |      |      |              |         |        |
|----------------------------------------------------------------|------|------|------|------|--------------|---------|--------|
|                                                                | 1.º  | 2.º  | 3.º  | 4.º  | Ante-penúlt. | Penúlt. | Último |
| Coulai                                                         | 24,1 | 26,9 | 27,7 | 31,3 | 32           | 31,9    | 39,7   |
| Genebra                                                        | 23,6 | 24,1 | 23,9 | 25,2 |              | 30      | 37,5   |
| Scorsbyzund (casadas antes de 1935)                            | 23,7 | 24,7 | 24,1 | 26,1 | 26,6         | 28,8    | 29,8   |

Mesmo a supor que seja concebível uma tal variação, que diferença étnica radical entre o norte e o sudoeste da França poderia justificá-la? Essa fecundidade medíocre reflete talvez simplesmente uma saúde e uma alimentação medíocres, que tornavam mais freqüentes os abortos acidentais. Podemos também admitir, como vimos acima, a existência de métodos contraceptivos difusos, ainda muito hesitante para que se iniciasse uma verdadeira planificação familiar e para que se possa observar na curva de evolução da fecundidade familiar.

Os intervalos entre os nascimentos oferecem um observatório mais exato da fecundidade. Os historiadores acreditaram, no começo, que tinham atingido uma certeza que subvertia as idéias admitidas, mas permitia explicar porque as populações contraceptivas, permaneciam ao abrigo da inflação demográfica: os nascimentos eram separados por intervalos maiores do que se pensava; entre 16 e 31,5, mas segundo o modelo proposto por Wrigley<sup>15</sup>. Em realidade, se excetuarmos o intervalo protogenésico (entre o casamento e o primeiro parto), que é sempre mais curto, e os três últimos intervalos (nas famílias "completas"), que são, em princípio, sensivelmente mais longos, os intervalos estatísticos médios situam-se, na maior parte dos grupos estudados, entre 20 e 28 meses. Além de 28 meses, pode-se supor a presença de um certo "maltusianismo". A análise atenta dos intervalos impõe outras correções. Distingue-se o caso em que os intervalos médios permanecem praticamente estáveis até o ante-penúltimo (tipo Canadá francês, ou "três aldeias") do caso em que mostram um prolongamento constante (tipo Thezels). Nesse último caso, não se pode excluir em absoluto uma contracepção difusa.

| Intervalos sucessivos (por meses)                       | 1-2  | 2-3  | 3-4  | Ante-penúlt. | Penúlt. | Último |
|---------------------------------------------------------|------|------|------|--------------|---------|--------|
| Três aldeias de Ile-de-France (casamentos de 1740-1799) | 19,8 | 23,5 | 23,3 | 27           | 29,1    | 35,2   |
| Canadá (casamentos 1700-1730)                           | 21   | 22,6 | 22,9 |              |         |        |
| Thezels (casamentos 1700-1792)                          | 25,4 | 30   | 32,2 | 32,6         | 33,7    | 38,2   |

As populações rurais, definidas pelos critérios clássicos como não-maltusianas, apresentam tanta diversidade nos intervalos intergenésicos médios como nas taxas de fecundidade; o que não surpreende porque esses dois modos de observação medem o mesmo fenômeno. No conjunto, no entanto, a mulher-padrão não tem mais de um filho cada dois anos. "Não encontrei nenhuma exceção a essa regra", afirmou, em 1965, Pierre Goubert, que destruiu o mito do parto anual<sup>16</sup>. É possível que o mito tenha sido enterrado com excessiva rapidez. As primeiras monografias relativas às populações urbanas revelaram intervalos sensivelmente mais curtos. Assim, no que diz respeito às burguesas de Genebra. Em Meulan (período entre 1660 e 1789), para 30% das mulheres, os primeiros intervalos intergenésicos têm menos de 15 meses, para 50%, menos



de 18 meses. Em Lyon, entre os açougueiros, no caso dos quais M. Garden efetuou uma sistemática reconstituição de famílias, os intervalos médios são de 12 meses; as famílias típicas são as de doze, dezesseis, vinte filhos. Será que essa hiperfecundidade é privativa das famílias de açougueiros? Constatou-se uma natalidade tão vertiginosa quanto a última, no caso dos operários que trabalhavam com seda na paróquia de Saint-Georges: na reconstituição de 240 famílias em que a idade do casamento é tão tardia como em outros lugares, encontra-se, por família, um número de filhos de 8, 25. Nas paróquias de La Platière, de Saint-Pierre, mais híbridas do ponto de vista social, o número de filhos é superior a 7.

Há muito tempo se suspeitava do desnível entre a cidade e o campo. Atribui-se isso geralmente à prática de envio das crianças para amas-de-leite. Como a prática de amamentar tem por efeito suspender, durante algum tempo, a ovulação, as mulheres citadinas que não amamentavam os seus filhos deviam, necessariamente, ficar grávidas com muito mais rapidez do que as camponesas que amamentavam os seus próprios filhos, e, freqüentemente, os filhos de outros. Verificaram-se os efeitos da prática de amamentar pelo teste dos falecimentos em idade baixa". Quando uma criança morre pouco tempo depois de seu nascimento, constata-se com freqüência que o intervalo entre o nascimento dessa criança e o nascimento seguinte é muito mais curto do que os outros: a morte da criança, interrompendo o período de amamentar, precipitou o reinício da ovulação. Na verdade, P. Goubert<sup>17</sup> mostrou muito bem que o fenômeno se passava apenas em certos tipos de famílias. Os médicos mantêm muita reserva sobre essa forma de amenorréia, e a importância que lhe atribuem depende mais, ao que parece, de convicções religiosas do que de convicções científicas<sup>18</sup>.

Será, acaso, necessário supor a existência de tabus sexuais relacionados com a prática de amamentar cada vez mais fortes, ou substituindo uma inibição fisiológica aleatória? Em outras culturas, existem tais interditos. A idéia de que uma mulher que ficasse grávida durante o período de amamentação poderia, com isso, pôr em perigo a vida da criança aparece no Talmud<sup>19</sup>. No século XVI, certos casuístas, como Ledesma<sup>20</sup>, consideram pelas mesmas razões, o período em que a mulher amamenta uma criança como um dos motivos pelos quais ela não pode recusar ao cumprimento do dever conjugal. A Igreja, no entanto, nunca impôs oficialmente a abstinência sexual durante o período da amamentação. A escassez dos testemunhos permite supor que a população ignorava tanto o que diziam os teólogos quanto os perigos que uma nova concepção podia acarretar à criança amamentada.

Esse desnível entre meio rural e meio urbano, onde a prática de amamentar parece desempenhar um certo papel, é apenas um aspecto da extrema dispersão de dados estatísticos de que dispomos sobre o nível e o ritmo da fecundidade familiar na França do *Ancien Régime*. Esses dados, no entanto, devem indicar a tendência média, unificar a nebulosa dos casos particulares. Tudo se passa como se a variedade que foi possível superar no nível da monografia ressurgisse mais alto, no momento em que se quer estabelecer uma imagem nacional. Num domínio em que a dosagem dos mecanismos fisiológicos e do condicionamento cultural é tão difícil de estabelecer, parece mais justo propor, como o fez

P. Goubert; para as aldeias do Beauvaisis, uma tipologia dos ritmos familiares, do que procurar determinar um comportamento coletivo.

O interesse dos registros paroquiais é, no entanto, e justamente, revelar, além das cifras, comportamentos. A originalidade desse tratamento estatístico é integrar, em seus cálculos, o que, habitualmente, não se mede, mas assegura a unidade dos comportamentos: as morais sexuais, as atitudes frente à vida. D'Angeville, antepassado genial da cartografia estatística, construiu um índice, por departamento, da moralidade<sup>21</sup>, a partir do número de bastardos e de enjeitados. Os registros paroquiais permitem uma observação mais completa: não somente através das condutas aberrantes, concepções pré-nupciais e nascimentos ilegítimos, mas através do movimento sazonal das concepções. Esse último tipo de observação permanece muito aleatório. O princípio é observar, no movimento sazonal das concepções, em que medida tal população obedece ou não às ordens de abstinência de quaresma impostas pela Igreja. Obtém-se, assim, uma primeira avaliação de seu conformismo moral e religioso.

Essas indicações são enfraquecidas por dois obstáculos: em primeiro lugar, as datas da quaresma mudam constantemente. Convém, portanto, para evitar os riscos de erro concentrar a observação no mês de março; segundo lugar: a continência da quaresma, muito estrita na Alta Idade Média, havia caído em desuso a partir do século XIV. Na obra de Pierre de la Palud, que renovou, no começo do século XIV, a teoria do casamento, essa abstinência já não aparece como uma obrigação<sup>22</sup>. Pantagruel, que foi o verdadeiro inventor dos métodos de despojamento dos registros paroquiais, constata, nos "papéis de batismo de Thouars", que um grande número de crianças nascem em outubro e novembro, "os quais, pelo cálculo regressivo, foram feitos e concebidos na Quaresma". Ainda assim, aconselhava-se a abstinência; é possível também que o clima de penitência recriado pela reforma católica durante a quaresma tenha despertado os velhos interditos. Registra-se, nos séculos XVII e XVIII, para certas populações, uma baixa sensível de concepções em fevereiro e março, e, algumas vezes, um mínimo de concepções em março, que parece difícil explicar de outra maneira. É o caso do Canadá, no começo do século XVIII, do Auvergne, mas também de certas cidades, como Liège e Paris (ver o quadro da página seguinte).

Parece que há mais respeito em Paris pela continência da quaresma, do que nos seus arredores (por exemplo, no Vexin francês). Isso não nos deve surpreender. A nova Babilônia de todos os prazeres e de todas as devassidões é uma minoria aristocrática que os testemunhos literários exageraram. O povo parisiense, em sua massa, mantém um comportamento austero e religioso: a influência do jansenismo conserva-se viva. De uma maneira geral, as grandes cidades francesas dispõem de um quadro religioso superior ao do campo. Como explicar, no entanto, que a continência da quaresma seja acentuada no sudoeste e ausente no oeste? Em certos casos, uma semicontinência de quaresma pôde manter-se, não como obediência mas como sobrevivência, como hábito herdado, esvaziado desde então de toda substância moral.

O único meio de verificar o valor dessa ausência de concepções na quaresma, como índice de moralidade, é ver se ela concorda com os indicadores de desvios: nascimentos ilegítimos e concepções pré-nupciais. Dois comportamentos que transgridem a moral religiosa (católica ou protestante). As taxas não, em

|                                   | Jan.  | Fev.  | Mar.  | Abr.  | Mai.  | Jun.  | Jul.  | Ago.  | Set. | Out. | Nov. | Dez.  |
|-----------------------------------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|------|------|------|-------|
| Canadá<br>Início séc. XVIII       | 104,6 | 90,1  | 71,1  | 97    | 107,1 | 134,1 | 107,6 | 109,2 | 90,8 | 97,1 | 97   | 94,3  |
| Auvergne<br>16 freguesias         | 87    | 100,8 | 75,5  | 105,1 | 117   | 133,8 | 119,8 | 97,2  | 88,4 | 86,6 | 90,9 | 98    |
| Paris (1670-1790)                 | 98    | 96,6  | 91,3  | 105,7 | 113,1 | 109,1 | 103,5 | 97,9  | 91,9 | 94,7 | 98,8 | 100   |
| Vexin francês<br>(20 freguesias)  | 99,6  | 99,9  | 97    | 117,2 | 112,5 | 125,7 | 111   | 85,3  | 75   | 92,9 | 91,1 | 102,8 |
| Bretagne-Anjou<br>(21 freguesias) | 80    | 90    | 93    | 117   | 130   | 123   | 137   | 92    | 90   | 84   | 71   | 93    |
| Languedoc<br>(6 freguesias)       | 108   | 107,9 | 100,5 | 107,8 | 116,1 | 117,8 | 103,4 | 93,7  | 76,8 | 85,3 | 89,9 | 93,3  |

(Quadro Construído por J. Dupâquier)

Movimento das concepções segundo as estações (1660-1780)

geral, fracas, em comparação às taxas de nossas sociedades industriais, e dão a impressão de uma disciplina moral bem grande. Mas esses comportamentos transgridem esses interditos? Os nascimentos ilegítimos representam na França, muitas vezes, menos de 1% dos nascimentos, e ultrapassam raramente a 6%. As concepções pré-nupciais são mais variáveis. Elas são fracas no Oeste, e, ao que parece, também no Sudoeste, elas são mais freqüentes na Bacia parisiense e na Normandia. Junto das grandes aglomerações (por exemplo, em Sainghin perto de Lille, em Soteville perto de Rouen) elas podem atingir e mesmo ultrapassar o terço dos primeiros nascimentos, ou seja, as taxas atuais.

Seríamos, portanto, tentados a só tomar em consideração os nascimentos ilegítimos, transgressão maior da moral cristã, cuja amplitude parece dar a medida da importância dos comportamentos marginais. Será que o aumento da ilegitimidade nas cidades do século XVIII indica uma baixa da moralidade (ou um aumento dos marginalismos sociais)? Uma grande parte das mães solteiras vêm de paróquias rurais de que tiveram que fugir, grávidas, para evitar a reprovação pública. Como distinguir nesse aumento a parte da delinquência urbana da parte da delinquência rural? Pode-se indagar também se esse aumento não decorre, em parte, do fortalecimento da repressão. Havia sido instituídas as declarações de gravidez para que se iniciassem processos contra os sedutores recalcitrantes. Tais declarações só se tornam freqüentes, no entanto, a partir do século XVIII. É verossímil que a administração, até então, era mais tolerante, porque a própria sociedade era mais indulgente: havia menos reprovação contra os bastardos e, certamente também nas comunidades aldeãs, menos dificuldade em reconhecimentos de paternidade. Em vez de corresponder a um enfraquecimento da moralidade, o aumento da ilegitimidade poderia corresponder ao fortalecimento e à transformação da célula conjugal.

Num estudo muito minucioso da ilegitimidade em Nantes no século XVIII<sup>23</sup>, J. Depauw constata que os nascimentos ilegítimos aumentam na segunda metade do século, mas que se devem cada vez menos a uniões baseadas na desigualdade (amores anciliares, mulheres mantidas etc...), e mais as uniões feitas com o objetivo de chegar ao casamento. De uma certa forma, tratava-se de concepções pré-nupciais que não chegaram ao objetivo do casamento.

Se, no século XVIII, a ilegitimidade torna-se o vestibulo das concepções pré-nupciais, a observação deve concentrar-se nelas. As taxas de tais concepções são tão variadas que é difícil chegar a qualquer conclusão. Na Inglaterra onde tais concepções eram já muito numerosas, no século XVII, as concepções pré-nupciais parecem decorrer da sobrevivência do contrato de casamento<sup>24</sup>, uma espécie de chancela da união carnal, à qual a cerimônia religiosa traz uma tardia confirmação oficial. Será que uma tal explicação é válida para a França? Poder-se-ia nesse caso relacionar o aumento de concepções pré-nupciais no século XVIII e o aumento do número de casamentos tardios. Os dois fenômenos, no entanto, não concordam. Em Sennely, paróquia de Sologne<sup>25</sup>, as concepções pré-nupciais são muito freqüentes (de 10 a 14%) no século XVIII, enquanto que a idade do casamento permanece relativamente baixa (raramente, as pessoas se casam depois de vinte e quatro anos).

Que nos resta do regime demográfico antigo? De perto, cada um dos traços que o compõem dissolve-se numa multidão de variantes, as quais permitem uma



multidão de combinações. Disso vem que se proponham diversos modelos regionais, exprimindo-se com força, no comportamento das populações, a diversidade da França do *Ancien Régime*. A um tipo de demografia de "*plat pay*", caracterizada por uma grande fecundidade, uma grande vulnerabilidade em frente às crises, e uma grande disciplina sexual, P. Chaunu opôs, anteriormente<sup>26</sup>, uma demografia aldeã, mais maltusiana, mais robusta, e menos rigorosa moralmente. Na escala da Europa, o mesmo autor supõe hoje em dia, para o século XVIII, a existência "de uns cinquenta tipos de comportamentos entre os quais se repartem vários milhares de moléculas de comportamento demográfico de base<sup>27</sup>". É incegável que, na França do *Ancien Régime*, as vocações econômicas, os costumes, as heranças culturais forjaram e justapuseram vários modelos demográficos. Será, no entanto, que a "teoria molecular", que erige em sistema a diversidade, não se arrisca a tomar as condições da pesquisa pelas condições da realidade, de chamar de molécula a um simples corte monográfico? Será que essa pluralidade não é exagerada pela nossa ignorância do conjunto? Como nós não podemos ligar entre si as ilhas de uma demografia "em migalhas", postulamos a diversidade.

#### AS CHAVES DO MILAGRE DEMOGRÁFICO OCIDENTAL

A um inventário sistemático das variantes, inventário esse que nos levaria a uma "taxinomia" interminável, tenta-nos preferir uma reflexão sobre o sentido do modelo demográfico antigo, isto é, ao mesmo tempo, a direção de sua evolução e de sua significação. O interesse despertado recentemente pelas origens da contracepção na França corresponde diretamente a essa preocupação. Graças à análise estatística da fecundidade familiar, não há mais dúvidas quanto à realidade do fenômeno: as práticas maltusianas se difundem na massa da população francesa no século XVIII. A sua interpretação permanece problemática. Ora, o fenômeno que se observa no nível dos mecanismos demográficos, e que se pode observar nas curvas de fecundidade, só adquire sentido na medida em que nos leva a examinar uma mudança mais profunda e mais completa, ao nível das mentalidades.

Pode-se, evidentemente, isolar o fenômeno de seu contexto histórico. A passagem para uma demografia maltusiana é uma transformação que toda sociedade encontra, cedo ou tarde, no caminho da industrialização. Na época atual, numerosos países do terceiro mundo esforçam-se para organizá-la artificialmente para apressar o desenvolvimento. As resistências com que deparam demonstram

que o fenômeno ultrapassa a técnica demográfica, que ele coloca em causa toda a armação cultural de uma sociedade: perguntar por que as práticas contraceptivas foram inventadas ou foram reinventadas na França do século XVIII, e por que o seu conhecimento se difunde, consiste, no fundo, em colocar uma só questão. As práticas contraceptivas na sua versão mais primitivas e mais popular: o *coitus interruptus* — eram estritamente proibidas pela Igreja e condenados como práticas contra a natureza<sup>28</sup>. A introdução dessas práticas foi, portanto, considerada durante muito tempo pelos meios católicos como um ato de impiedade: explicava-se o fenômeno seja por um movimento de descristianização, movimento esse que levava uma parte da população a não mais respeitar a moral religiosa, seja, simplesmente, por uma decadência geral da moralidade. Essa opinião coincidia com a dos "aritméticos políticos" da época, observadores alertas e melancólicos das transformações demográficas, como Moheau: a difusão dos "segredos funestos" é prova para ele de que a corrupção moral das cidades, manifestada já pelo aumento de crianças enjeitadas, contamina o campo.

Nós sabemos o quanto são difíceis de interpretar os índices de moralidade que a demografia fornece. O crescimento da ilegitimidade é imputável tanto a uma modificação das relações pré-conjugais quanto a um aumento do adultério e da devassidão<sup>29</sup>. Quanto ao aumento do número de crianças enjeitadas nas cidades, que se atribuía à ilegitimidade, ela parece obra, em muitos casos, de matrimônios que, não tendo podido limitar o número de nascimentos, limitam o número de membros da família<sup>30</sup>. Parece, no entanto, sobretudo difícil imaginar que, durante muito tempo, o proibido tenha sido, ao mesmo tempo, conhecido e estritamente observado. Tudo o que é proibido provoca a sua transgressão. Além disso, nesse nível em que o inconsciente, as atitudes reflexas, os impulsos desempenham um papel predominante, as condutas exigem mais do que um simples código moral.

É nisso que a interpretação de Ph. Ariès<sup>31</sup>, que fez trabalho pioneiro nesse terreno ainda pouco freqüentado, oferece perspectivas muito mais satisfatórias para o historiador. Para ele, a proibição que a Igreja fazia pesar sobre o *coitus interruptus* transformou-se em tabu. O que significa que ele foi, ao mesmo tempo, interiorizado, a um ponto que não era mais necessário lembrar a proibição para fazê-la respeitar, e esquecido. Ele tornou-se "impensável". Tal mecanismo de interiorização é característico de todas as condutas sociais em que o livre arbítrio é limitado por uma moral implícita, por uma herança cultural. As técnicas contraceptivas não desapareceram completamente da realidade, mas desapareceram da memória. É uma prova, entre outras, de tal esquecimento, o fato de que a palavra que serve para designar essa proibição transformou-se semanticamente: o pecado de Onan, que entre os teólogos corresponde ao *coitus interruptus*, referente à passagem do Velho Testamento sobre a doutrina na qual a Igreja fundamenta a sua condenação, acabou por designar, em linguagem comum, não mais a contracepção, mas a masturbação.

A difusão dos métodos contraceptivos no século XVIII não corresponde, portanto, a uma súbita e generalizada transgressão do proibido, mas a uma mudança de atitude frente à vida: mudança afetiva que conduz a querer garantir o futuro dos filhos, pela educação, a elevação do nível de vida, e não apenas fazê-los nascer, que conduz igualmente a atribuir valor ao casal e a "civilizar" as



relações conjugais. É também uma transformação ética, que conduz a dissociar, no casamento, o prazer, da geração, quando a doutrina da Igreja só justificava o primeiro pelo segundo. A idéia, que parece paradoxal, de que a limitação de natalidade possa ser encorajada por uma atenção cada vez maior com relação à criação é apoiada, no que se refere à França do século XVIII, por numerosos testemunhos literários ou iconográficos. "Foi quando os franceses começaram a interessar-se pelas crianças que começaram a ter poucos filhos", escreveu o Doutor Sutter, resumindo o pensamento de Ph. Ariès. Acrescentemos que essa idéia concorda com a lógica da conjuntura demográfica. O fato de que diminui a mortalidade infantil conduz à limitação de nascimentos para prevenir um aumento do imposto sobre o tamanho das famílias; essa mesma diminuição da mortalidade incita igualmente a investir muito mais (no plano material como no plano afetivo) em crianças cujo nascimento e cuja sobrevivência não são mais exatamente resultados do acaso.

Os homens de igreja que, na própria época, parecem ter tomado consciência da importância social do fenômeno, confirmam esse estado de espírito. Monseñor Bouvier, bispo de Mans, constata em 1842 que as práticas contraceptivas são de uso corrente em sua diocese. Elas são praticadas, com muita frequência, por bons católicos, que não parecem ter consciência de desobedecer às leis da Igreja. "Interrogados por seus confessores a respeito de suas práticas matrimoniais, escreve o bispo ao Papa, eles se mostram, habitualmente, gravemente chocados". Eles sentem-se chocados, ao mesmo tempo, porque ignoravam a proibição que recaía sobre essas práticas, e porque a valorização da vida conjugal levou-os a delimitar uma zona de intimidade e de autonomia na qual a Igreja não tem mais direito de penetrar.

Um testemunho mais antigo, o *Catéchisme des gens mariés*, do Padre Féline, publicada em 1782, explica esse grave desvio da vida conjugal por "uma tolerância excessiva de parte dos maridos para com as suas mulheres... Eles pouparam a excessiva delicadeza das esposas". Essa última consideração permite tornar geral a hipótese, permite retirá-la do contexto religioso da França do século XVIII. Se a ausência de métodos contraceptivos fosse atribuível apenas à proibição da Igreja, compreende-se mal porque tais métodos introduziram-se na França, país católico, bem antes do que nos países protestantes onde as proibições religiosas eram muito menos rigorosas, e também se compreende mal porque o controle de natalidade encontra hoje fortes resistências em numerosos países não-cristãos do terceiro mundo. A comparação entre duas experiências recentes de introdução do controle de natalidade, a da Índia, país não-cristão, com a de Porto Rico<sup>32</sup>, país católico, tende a demonstrar que o nível cultural e, sobretudo, o tipo de relações afetivas que regem a vida do casal, a possibilidade de comunicação, desempenham um papel muito mais importante do que as proibições religiosas.

A teologia retomou recentemente os seus direitos no campo histórico, com a publicação do livro importante de J. T. Noonan, *Contraception et mariage*. Tal livro mostra uma evolução muito sensível da posição da Igreja durante o período que estudamos (do século XVI ao século XVIII), evolução essa que tende a separar, em certos casos, as duas finalidades do casamento, o prazer sexual e a reprodução, e que tende, no fim das contas, a reconhecer o valor

próprio do amor conjugal. Baseando-se nas sutis distinções do casuista jesuíta Sanchez, o qual parece autorizar o *coitus interruptus* nas relações extramatrimoniais, para limitar o opróbrio da fornicação, embora proíba tal prática nas relações conjugais, J. L. Flandrin<sup>33</sup> supõe a existência, desde o século XVI, de dois comportamentos sexuais paralelos: nas relações não-matrimoniais que o atraso nos casamentos tornava mais frequentes, os homens utilizavam os métodos contraceptivos. Nas relações conjugais que a Igreja queria moderar (os teólogos condenavam os excessos amorosos entre marido e mulher) e queria que fossem férteis, os homens ignoravam tais métodos. A revolução do século XVIII consiste na transferência para as relações conjugais dos métodos usados nas relações extraconjugais.

Essa hipótese restaura, de forma curiosa, a explicação moralizante de Moheau ou do Padre Féline. A difusão da contracepção seria uma transgressão consciente das leis da Igreja e sintoma de uma decadência moral. Ela provoca várias objeções. É concebível uma tal dicotomia de comportamentos sexuais? Como não supor que os homens, alertados para tais métodos e os tendo muitas vezes utilizado, não tenham sido tentados a introduzi-los nas relações conjugais? A hipótese ainda se torna mais frágil pela ausência completa de provas demográficas. É difícil pedir tais provas ao século XVI. Se, no entanto, as relações ilegítimas, no século XVII, houvessem sido tão numerosas como o sugere J. L. Flandrin, mesmo admitindo o uso de métodos contraceptivos, o registro de batismo deveriam mostrar uma porcentagem grande de "acidentes". Para o século XVI, o testemunho que J. L. Flandrin mais invoca, além dos teólogos, é o de Brantôme; testemunho preciso, saboroso, no entanto, generalizá-lo? Imaginemos que o único testemunho em nosso poder quanto aos comportamentos demográficos parisienses na segunda metade do século XVIII fosse a obra de Restif de La Bretonne. Teríamos a impressão de uma libertinagem generalizada, quando o movimento sazonal das concepções mostra exatamente o contrário.

Que valor, enfim, convém atribuir aos testemunhos dos teólogos? Até o século XIX, a Igreja sabe mais do que qualquer outra fonte o que se refere aos comportamentos sexuais, primeiro por causa da atenção quase obsessiva com a qual ela os fiscaliza, e, sobretudo, pelo canal da confissão, porta que se abre, permanentemente, para a vida íntima do grande número de pessoas. A teologia, no entanto, é, antes de mais nada, um pensamento abstrato. Ela procura muito mais conformar-se à tradição da doutrina do que à realidade social. Por exemplo, os "livros de penitências" da Alta Idade Média são uma fonte preciosa de conhecimento da moral sexual da Igreja, mas seria arriscado considerar como um reflexo exato da época as múltiplas perversões exóticas e extravagantes que mencionam. O irrealismo, a imaginação fértil, o caráter livresco do pensamento dos padres têm um papel tão importante nesses testemunhos, quanto a experiência. Quando São Bernardino de Siena, no século XV, diz que "em mil matrimônios, creio que 999 pertencem ao diabo" será preciso compreender que a quase totalidade dos casais de Siena praticavam o *coitus interruptus*<sup>34</sup>.

É ainda mais difícil apurar até que ponto os fiéis conheciam a atitude da Igreja quanto ao casamento e quanto à sexualidade. Nesse domínio, as fontes religiosas "de massa" (investigações, cartas episcopais etc...) constituem um mundo a ser descoberto. O público culto ocupava-se com prazer, até o começo

do século XVIII, de teologia. Alguns tratados de casuística, como o de Sanchez, foram populares na França, tiveram muitas edições. O êxito de escândalo que os recebia faz pensar, como o sugere Bayle, que esse tipo de obra servia tanto à iniciação sexual do público quanto à sua edificação. Esse público é, no entanto, limitado. O seu comportamento marginal, como o mostraram os trabalhos sobre a aristocracia inglesa ou francesa, coloca-o fora do problema suscitado pela difusão dos métodos contraceptivos no século XVIII.

O que é mais interessante para o historiador não é o conteúdo do pensamento teológico; é a sua evolução. Nas reviravoltas da doutrina exprime-se tanto o esforço dos teólogos para adaptar a Igreja às novas condições sociais quanto a pressão do "espírito da época". Na medida em que ela implica um sistema de valores que pode evoluir, a teologia fornece uma orientação para quem quer descobrir os comportamentos. De tal ponto de vista, o livro de Noonam pode, ao mesmo tempo, esclarecer e enganar. Ele mostra uma gestação lenta de uma nova concepção do casamento e de uma nova moral dos casais, mas a preocupação que tem em reconstituir o itinerário que conduziu a Igreja a suas posições atuais o leva a apresentar essa evolução numa perspectiva excessivamente linear: ela o leva a conceder um lugar privilegiado aos teólogos inovadores, mesmo quando a sua influência imediata com o clero é menor do que a dos rigoristas.

Ora, na segunda metade do século XVII, na França em particular, uma forte corrente teológica que compreendia os jansenistas mas que abrangia muitas outras pessoas<sup>36</sup> (Bossuet, por exemplo, faz parte de tal corrente) opõe-se ao liberalismo dos casuístas. A mesma corrente domina os seminários, controla a formação do clero, e, mediante isso, controla também os fiéis. Como o viu muito bem Pierre Chaunu, é mais nessa corrente do que em Sanchez que os comportamentos maltusianos do século XVIII encontraram a sua instrumentação mental. É uma filiação paradoxal, em aparência. Noonam mostrou muito bem, recentemente<sup>37</sup>, que uma doutrina moral não influencia diretamente os comportamentos demográficos como um sistema de propaganda cujas consignas seriam aplicadas, de imediato; a doutrina, modificando as estruturas mentais, faz surgir ou faz reprimir atitudes que ela, por si mesma, era incapaz de prever. O jansenismo, assim, restaura integralmente a concepção augustiniana do casamento: o prazer sexual é intrinsecamente mau. Sua única justificação, no casamento, é acompanhar a procriação. Essa recusa global da sexualidade, incitando o fiel a procurar, no próprio interior do casamento, o ascetismo, a limitar o seu prazer, assegura-lhe um melhor domínio de seus impulsos. Por outro lado, os jansenistas e outros rigoristas hesitam entre duas atitudes: conceder, na confissão, uma atenção inquisitorial à sexualidade para prevenir ou condenar os comportamentos culpados; ou, ao contrário, nunca falar de sexualidade, por medo de que a simples evocação do assunto seja capaz de suscitar o pecado.

A isso, acrescenta-se, no que se refere ao jansenismo tardio do século XVIII, uma atitude anti-sacramental, atitude essa que afasta os fiéis do confessorário. Vê-se, assim, por que essa deformação de rigorismo moral conduziu a um comportamento contraceptivo. O ascetismo, permitindo um controle maior do instinto sexual, transforma-se em técnica de poupança e em prazer controlado. A recusa de prestar contas à Igreja desenvolve uma moral leiga, privada, indi-

vidual. A sexualidade enterra-se na intimidade da vida conjugal. O que é mais difícil é justificar geograficamente a filiação. P. Chaunu estabelece, no que se refere à Normandia, uma correspondência entre zonas precocemente maltusianas e refúgios jansenistas<sup>37</sup>. É de temer-se que não seja justificável, nem para o conjunto da França, nem mesmo para a Normandia, uma correlação precisa. O próprio terreno ideológico é difuso; ele ultrapassa o jansenismo. O importante nessa tese é que ela demonstra, como Weber o fez no caso do protestantismo, como o itinerário de uma doutrina religiosa podia agir de uma maneira imprevisível sobre os comportamentos de base. Também é importante o fato de que ela possa explicar um fenômeno particular à França (a difusão precoce dos métodos contraceptivos), não por uma descristianização hipotética, na qual ninguém mais acredita, mas pela reanimação religiosa do século XVII, a qual, em seu caráter tardio, em suas orientações as mais radicais (o jansenismo), é, ela própria, também um fenômeno privativo da França.

Para um historiador há, no entanto, alguma coisa que o embarça, a dever admitir que uma simples inclinação ideológica possa ser fonte de uma modificação tão fundamental nos comportamentos demográficos. É claro, no entanto, que o ascetismo que impregna a teologia moral francesa na segunda metade do século XVII não saiu por acaso do crânio de um teólogo. Ele já impregnava virtualmente, a sociedade. Ele fora preparado por um dispositivo demográfico que, por seus prolongamentos afetivos, tornava-se uma verdadeira propedêutica da austeridade sexual. É o casamento tardio. Entre essa primeira forma de controle e o controle de nascimentos, é possível que o rigorismo religioso tenha desempenhado o papel de ligação ideológica. Podemos perguntar-nos se essa ligação é indispensável para explicar a evolução dos comportamentos demográficos.

Se é difícil estabelecer a data em que se inicia o regime do casamento tardio, não há dúvida quanto a sua realidade e quanto a seu continuado fortalecimento até o fim do século XVIII numa grande parte da Europa ocidental. Na Toscana do Quattrocento<sup>38</sup>, os homens casam-se depois dos 30 anos (entre 30 e 32 anos, em média), e as mulheres casam-se quase todas aos vinte anos. A diferença de idades entre marido e mulher é de cerca de 13 anos. Na segunda metade do século XVII, numa aldeia da diocese de Parma, Riana<sup>39</sup>, a idade média para o casamento dos homens é de 33 anos, e de 25 anos, para as mulheres. Entre 1700 e 1750, a idade média no casamento passa, para os homens, a 34 anos, e a 30 anos, para as mulheres. A diferença de idades tão grande entre esposos no século XV era, sem dúvida, privativa da Itália. Quase não existe essa diferença de idades no século XVIII (no caso de Veneza<sup>40</sup>, a diferença média de idade é de um ano no século XVIII). Observemos que o atraso da idade matrimonial afeta exclusivamente a mulher. A sua finalidade maltusiana é, portanto, evidente. Do século XVI ao século XVIII a atividade reprodutora da mulher é reduzida de dez anos.

No caso da França, as numerosas monografias que se referem aos séculos XVII e XVIII atestam o caráter geral dos casamentos tardios. Só subsistem alguns enclaves onde a idade média no casamento é sensivelmente mais baixa. No campo, as pessoas casam-se com 25 anos (no caso das mulheres) e 27 anos (no caso dos homens): a diferença de idade entre esposos é muito pequena. Na cidade, o casamento talvez seja ainda mais tardio. Em Lyon, na primeira metade



do século XVIII<sup>41</sup>, na paróquia de Saint-Pierre, a idade média para o primeiro casamento, no caso das mulheres, é de 27 anos e meio; no caso dos homens, de 29 anos. Sabe-se muito menos quanto ao século XVI. As naturais da Normandia casavam-se em média com 21 anos, por volta de 1550; as naturais da Lorena, com 22 anos, mas, um século mais tarde, elas casar-se-ão com 25 ou 26 anos; a idade do casamento parece igualmente mais baixa na região de Paris. O que é ainda mais notável é que podemos, em certos casos, deduzir a evolução não apenas da diferença entre os dados referentes ao século XVI e os dados referentes ao século XVIII, mas também por uma verdadeira fotografia do movimento. Assim, em cinco paróquias de Vallage (Champagne)<sup>42</sup>, onde a idade média do casamento é de 24,8 para os homens, e de 24 para as mulheres, entre 1681 e 1735, e de 27,8 para os homens, e de 26,3 para as mulheres no resto do século XVIII, verificou-se, década por década, uma elevação constante da idade do casamento durante esse período.

Como explicar que se tenha iniciado o fenômeno? Nós encontramos aqui uma antinomia própria ao pensamento histórico. Cada vez que se chega à fonte de um fenômeno complexo, não se encontra uma causa isolada, mas uma série de causas possíveis, umas misturadas às outras. Para fenômeno demográfico, causa demográfica: poderíamos explicar o entardecimento dos casamentos, no começo do século XVI, por um esforço para que se recuperasse o equilíbrio do fluxo demográfico. Enquanto a esperança de vida permanecia estável e fraca, o casamento precoce correspondia a um ritmo normal de reprodução. Com o aumento da esperança de vida no fim do século XV cresce bruscamente o rendimento do casamento precoce. A explicação é um tanto tautológica. Por outro lado, ela empresta ao regime demográfico um poder exagerado de iniciativa. Há, no entanto, outro efeito do aumento de esperança de vida, que parece ter representado um papel mais importante: o retardamento das sucessões. Em qualquer regime jurídico, um retardamento brusco da idade média nos falecimentos perturba os procedimentos das sucessões, tanto no campo quanto nas cidades. O retardamento dos matrimônios pode ter sido uma resposta ao retardamento do estabelecimento.

É preciso, no entanto, que o casamento assuma esse aspecto, de um estabelecimento. Em sentido paralelo ao fluxo demográfico, evoluem as mentalidades no começo do século XVI no sentido de uma nova concepção do casamento e da família. Essa evolução é decifrável em vários níveis. No que se refere à teologia, Noonam mostrou bem que as concepções liberais em matéria de sexualidade, que triunfam na obra dos casuístas do século XVII, tiveram sua origem numa redefinição das relações conjugais, numa valorização do casal, valorização essa que se esboça no fim do século XV. O nominalista parisiense Martin le Maistre parece haver sido o mais importante artífice de tal renovação. Assiste-se igualmente na obra dos humanistas e dos reformadores a um exame crítico do casamento, como sacramento e como instituição. O humanista alemão Albrecht von Eyt publicou, em 1472, um tratado com o seguinte título: *Ob einem Manne sey zu nemen ein eeliches Weib oder nit*. Panurge faz a mesma pergunta, mas no estilo cômico. Uma tal febre literária demonstra a importância da questão e da dúvida que atravessa todo o corpo social. É talvez no domínio do direito que se faz

mais sentir a pressão social. E. Le Roy Ladurie mostrou, no que se refere ao Languedoc, o influxo das linhagens e as diversas formas de reagrupamento familiar (como a escolha ou constituição de irmãos) que parecem ter sido a tendência dominante, senão geral do século do "homem raro". A expansão demográfica do século XVI torna esses reagrupamentos, ao mesmo tempo, mais frágeis do ponto de vista econômico e mais coercitivos. Esse surto ameaça a autoridade patriarcal, e impõe fórmulas jurídicas de emancipação. A exploração e a família fazem-se em pedaços ao mesmo tempo, fragmentam-se; passa-se progressivamente do casamento que se integra na linhagem, ao casamento que funda uma célula familiar, uma nova empresa. O retardamento do casamento é o preço pago por uma emancipação.

Um estudo sobre o regime matrimonial bordelês, no século XVI<sup>43</sup>, mostra o recuo progressivo, nos contratos de casamento das cláusulas rigorosas, como a filiação, em proveito de formas associativas, "a sociedade aquisitiva". Entre as duas, no entanto, nas duas primeiras décadas do século, assiste-se a uma difusão, oriunda da cidade e dos meios populares, da fórmula da "comunidade universal entre esposos", forma essa que mais se opõe aos direitos de linhagem. Tal comunidade define-se, algumas vezes, nos contratos, como "trabalho doméstico", afirmação do casal, portanto, como realidade não dividida. O movimento comunitário do século XV favoreceu, portanto, de duas maneiras, a eclosão do casamento-estabelecimento. De um lado, pelas forças centrífugas, que viam no casamento um meio de dividir a autoridade e a propriedade; de outro, fornecendo o modelo unitário que podia garantir a autonomia e o estabelecimento do casal.

Na realidade, o século XVI manifesta, com relação ao casamento, tendências contraditórias. Critica-se, ao mesmo tempo, a indissolubilidade que a Igreja lhe impõe e a indigência de seu estatuto social. Contrariamente a uma idéia muito difundida, o casamento não é no século XVI uma instituição esclerosada, mas uma instituição subdesenvolvida. A Igreja se havia limitado, no essencial, a "baptizar" o casamento-contrato do direito romano ou dos costumes, e a impor-lhe obrigações morais. Ela não administra o sacramento (que é dado pela *copula carnalis*), limita-se a registrá-lo. Havia, portanto, uma desproporção, que muitos lamentavam, a começar pelo Estado, entre a leviandade do procedimento e a gravidade do compromisso. Disso adivieram vários abusos (como seqüestros, casamentos clandestinos etc.), que violavam a livre escolha dos esposos, ou a tutela dos pais. Na França, já em 1536, um édito de Henrique II atribui aos pais o direito de deserdar os filhos de menos de 30 anos, e as filhas de menos de 25 que se tenham casado sem o consentimento paterno. A Igreja, por seu lado, deseja fortalecer o seu controle sobre a instituição (presença obrigatória do padre), preservando, ao mesmo tempo, a liberdade de escolha dos esposos. As decisões do Concílio de Trento procuram responder a essa dupla exigência. Mesmo se não foram imediatamente aceitas em todo lugar — a França, em particular, recusa-as — tais decisões conferem ao casamento tardio uma base jurídica e moral.

Corramos o risco da hipótese de uma evolução em dois momentos: 1) o início do casamento tardio no século XVI como instrumento de uma dupla conquista: a autonomia moral do casal, e a sua independência econômica. Até



os anos de 1580, esse procedimento serve essencialmente para suportar e frear a expansão demográfica. 2) A consolidação do casamento tardio como pedra fundamental de um modelo de austeridade no século XVII. Entre 1580 e 1730, o efetivo demográfico permanece estacionário. O casamento tardio garante essa estabilidade. A austeridade impregna os costumes como resposta do corpo social a uma economia contraída, mas também como resposta ao ideal ascético: única justificação de um hábito tão cheio de frustrações. Todos os esforços da Igreja para fortalecer a celebração do casamento visam a disciplinar a vida sexual. A esse propósito, a estranha história do noivado revela perfeitamente o rigorismo moral que a Igreja faz penetrar, progressivamente, nos costumes.

O noivado, velha instituição do direito romano, ainda mais viva em alguns direitos costumeiros, desagradava à Igreja por mil motivos. Tal pré-casamento simbolizava o casamento-contrato, arranjo entre duas famílias: constituía para muitos o momento importante do procedimento, em detrimento da própria cerimônia religiosa, que se limitava a constatar os fatos<sup>44</sup>. A Igreja denunciava, em particular, duas consequências nefastas de tal instituição: o acordo entre as famílias precedia e, muitas vezes, substituíam o acordo entre os esposos, quando o direito canônico insistia sobre o consentimento dos esposos. A promessa de casamento inaugurava um período de tolerância em que os noivos, muitas vezes, iniciavam uma vida conjugal, bem antes da cerimônia religiosa do casamento. Em vez de atacar, de frente, o noivado, a Igreja procurou, como muitas vezes frente a práticas pagãs, cristianizá-lo mais completamente e transformá-lo em instrumento de reordenamento moral.

Na França, a Igreja depois do Concílio de Trento torna geral e obrigatória a cerimônia do noivado — convertida em cerimônia religiosa, nos lugares onde a instituição permanecia popular. Ela proíbe a cerimônia ou a abandona nos lugares onde havia caído em decadência. Pode-se desenhar assim, a partir dos estatutos dos sínodos<sup>45</sup>, um mapa dos noivados, que opõe com muita nitidez a França do norte à França meridional. O noivado torna-se um meio de verificar o livre consentimento dos prometidos esposos e uma preparação ao casamento. Os estatutos insistem, no entanto, o que é sinal que a regularização não se fez sem dificuldade —, em que os noivos não vivam juntos ou mesmo habitem sob o mesmo teto. De início colocada de forma obrigatória antes da publicação dos proclamas do casamento, a data do noivado cada vez mais se aproxima da data do casamento, até com essa última confundir-se. O noivado desaparece progressivamente. Como um filme que começa a passar em câmara lenta até a imobilização da imagem, o noivado austero do século XVII fossilizou-se e transformou-se em rito folclórico. Uma prática como a “noite de Tobias<sup>46</sup>”, que proíbe aos jovens esposos a consumação do casamento na própria noite das núpcias e lhes impõe um período suplementar, é, sem dúvida, um dos vestígios de tal ascetismo institucionalizado. Esse velho costume medieval foi, em realidade, difundido e encorajado pela Igreja, após o Concílio de Trento. Ainda no começo do século, ele era encontrado em certas províncias francesas<sup>47</sup>. Outros ritos pertencem ao mesmo tipo de sobrevivência, como a “casada oculta” ou “a fuga da casada”.

Será que uma instituição religiosa, um regulamento jurídico são capazes, por si só, de manter durante tanto tempo um hábito social como o casamento

tardio? Em nossas sociedades, onde a escolha do cônjuge não obedece a qualquer regra oficial — a não ser as proibições por consaguinidade impostas pela Igreja —, uma multidão de obrigações econômicas, de costumes, de tendências vêm obliterar a liberdade de escolha. Um desequilíbrio entre as coortes masculinas e femininas pode, bruscamente, retardar a idade do casamento. É o caso que se passa quando, permanecendo estáveis as diferenças de idade entre esposos, um brusco aumento de natalidade faz surgir entre os casáveis um número maior de mulheres. Como os membros da tribo masculina pertencem a camadas de idade mais elevadas — e, por isso mesmo menos numerosas, uma parte dessas mulheres deverão arranjar-se com maridos mais novos — o que a sociedade não permite — ou esperar que coortes mais numerosas de homens cheguem à idade respeitável e casável de acordo com as convenções. Haverá, portanto, entardecimento da idade de casamento das mulheres<sup>48</sup>.

É possível que esse mecanismo tenha desempenhado um papel no século XVI, em países como a Itália, onde a diferença de idades entre esposos era muito expressiva. É difícil, no entanto, admitir que ele tenha desempenhado o mesmo papel em todos os lugares, e que o tenha podido fazer durante tanto tempo. O raciocínio do historiador aqui poderá seguir o do geneticista, frente à proliferação de uma tara congênita. Desde que uma tara mantém-se é porque, ultrapassando os seus aspectos prejudiciais, ela foi selecionada pelo meio natural ou pelo meio social: ela tornou-se útil. Da mesma forma do que no comportamento genético, é possível que o acaso tenha criado para o casamento tardio a necessidade. O acaso é o desequilíbrio demográfico que pôde, no ponto de partida, modificar o hábito. A necessidade é o fenômeno de acomodação geral que, de setor em setor, mobilizou as práticas jurídicas, o direito canônico, a moral religiosa, e criou uma verdadeira estrutura de comportamento. É provável, no entanto, que, sem demanda social, sem a lenta gestação de uma nova concepção do casamento, nova concepção que se percebe, desde o século XVI, na obra dos teólogos, o acontecimento demográfico não poderia arraigar, de forma durável, o hábito do casamento tardio.

Estamos em presença de uma espécie de modelo demográfico weberiano. Como Max Weber, no que se refere ao capitalismo industrial, J. Hajnal lançou a idéia de que o *marriage pattern*<sup>49</sup> ocidental, com o casamento tardio e bastante elevada taxa de celibato, era uma exceção histórica. Antes do século XX, não se encontra esse modelo, nem na Europa oriental, nem na maioria de outras civilizações. A sua originalidade consiste, talvez, em primeiro lugar, no fato de que impõe um comportamento contra a natureza, que acentua ao máximo a distância entre o instinto e a instituição. Todas as culturas impõem uma certa espera entre a puberdade e o casamento, para ritualizar a passagem. A margem de espera é, no entanto, em geral, fraca.

A Europa ocidental, ao contrário, ingressa, a partir do século XVI, no caminho da austeridade. É uma determinação no nível moral que, outra vez, nos aproxima de Max Weber. Malgrado a hipótese de J. L. Flandrin de um duplo comportamento sexual, é difícil duvidar, pelo menos no que se refere ao século XVII, da existência de um ascetismo generalizado que a Igreja exalta e que os registros paroquiais confirmam: escassez de relações conjugais fora do casamento e de práticas contraceptivas. Por que imaginar necessariamente

uma escapatória sexual aos impulsos reprimidos pelo sistema social? A partir de Freud, nós sabemos que as neuroses ativas podem muito bem absorver tais impulsos e canalizá-los para outros objetivos. Isso não se passa apenas com as neuroses espetaculares, a feitiçaria, a histeria e outras formas selvagens da cultura camponesa, muito bem descritas por E. Le Roy Ladurie, mas passa-se também com um processo muito grande de sublimação, processo que se poderia encontrar no dinamismo social daquela época austera.

O outro traço weberiano de tal modelo é, de fato, a sua eficácia social. Além de regularização do fluxo demográfico, o retardamento dos matrimônios liberta um excedente de mão-de-obra barato; esse excedente feminino aumenta as forças produtivas e favorece a acumulação primitiva. Como no caso do puritanismo weberiano, no entanto, é dos valores sociais que se cristalizam a seu redor que o casamento tardio extrai a sua maior eficácia. Vimos como a sociedade do *Ancien Régime*, retardando a celebração do casamento, de mais em mais o identificara com o estabelecimento. Essa autonomia materializava-se no campo, mediante a instalação do casal numa habitação separada. Ela pressupunha o benefício de uma sucessão (frequente no mundo dos lojistas e dos artesãos), de um patrimônio, ou, simplesmente, a posse de um pecúlio para o pagamento da instalação. Ao espírito de aliança que inspirava tradicionalmente as estratégias familiares e a inclinação dos jovens esposos, essa autonomia substituíra, progressivamente, o espírito de empresa: a preocupação do casal não consiste mais simplesmente em fabricar uma família, mas em saber dirigi-la, preservá-la e melhorar o seu *status* social, que se tornara a sua principal finalidade.

A austeridade sexual tem a mesma função nesse espírito de empresa matrimonial do que o sentido de poupança, no espírito da empresa capitalista. Trata-se de uma simples analogia? A demografia histórica descobre hoje o terreno de confluência entre mentalidades e comportamentos que faltava a Max Weber, para ligar, sem descontinuidade, o ideal de austeridade e o capitalismo. Nós recebemos, nesta passagem, dizer demais ou de menos. Seria absurdo querer reduzir a aventura industrial da Europa a uma simples opção demográfica. Seria insuficiente, no entanto, só atribuir importância ao aspecto material dessa opção demográfica. A demografia européia não se limitou a colocar os primeiros fundamentos (população calculada, maior esperança de vida), as pré-condições da decolagem industrial. Ela serviu, ao mesmo tempo, como arquétipo para os comportamentos econômicos. Do casamento retardado aos métodos contraceptivos, mesmo se mudamos de instância, mesmo se o sistema de valores parece pouco a pouco inverter-se, permanecemos na mesma lógica cultural, a que inibe a vida instintiva para melhor marcar o princípio da realidade... e na mesma estratégia: prolongar a vida, fabricar o bem-estar.

## NOTAS

1. P. Guillaume e J.-P. Pousson, *Démographie historique*, Paris, 1970.
2. Em "Malthusianisme démographique et malthusianisme économique", *Annales E.S.C.*, 1972.
3. *Ibid.*
4. R. Baehrel, "La haine de classe en temps d'épidémie", *Annales E.S.C.*, 1952.
5. P. Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis*, Paris, 1960.
6. M. Lachiver, *La population du Meulan du XII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1969; M. Garden, *Lyon et les Lyonnais au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1971.
7. M. Garden, *op. cit.*
8. Ver L. Henry e C. Levy, "Ducs et pairs sous l'Angien Régime", in *Population*, 1960; L. Henry, *Anciennes familles genevoises*, Paris, 1956.
9. J. Henripin, *La population canadienne au début du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1954.
10. R. Deniel e L. Henry, "La population d'un village du nord de la France: Sainghin en Mélançois" in *Population*, 1965.
11. P. Goubert, "Legitimate fecundity and infant mortality in France during the XVIII<sup>th</sup>", *Daedalus*, 1968.
12. E. Gautier e L. Henry, *La population de Crulai, paroisse normande*, Paris, 1958; J. Ganiage, *Trois villages de l'Ile-de-France*, Paris, 1963.
13. P. Valmary, *Familles paysannes au XVIII<sup>e</sup> siècle en bas Quercy*, Paris, 1965; A. Zink, *Azereix, la vie d'une communauté rurale à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1969.
14. J. Robert, *Le ammassalimut émigrés au Scoresbyund. Étude démographique et socio-économique de leur adaptation (côte orientale du Groenland)*, Cahiers du C.R.A., 11-12, *Bull. et Mém. de la Soc. d'Anthropologie de Paris*, t. 8, 12 série, 1971.
15. E. Wrigley, *Société et population*, Paris, 1969.
16. P. Goubert, "Recent theories and research in French population between 1500 and 1700", in *Population in history*.
17. Em *Beauvais et le Beauvaisis*, *op. cit.*
18. Em 1959, o doutor R. de Gaucheneere sustentara que a ovulação fica inibida naturalmente durante o período de amamentação. Essa hipótese ajuda a posição da Igreja, que autoriza, como única forma de impedir a concepção, a utilização dos períodos estéreis; citado por J.-T. Noonan, *Contraception et mariage*, Paris, 1969.
19. Yebamoth, 34b (Rabbi Eliezer).
20. P. de Ledesma, *Tractatus de magno matrimonii sacramento*, Veneza, 1955 (citado por J.-T. Noonan).
21. A. d'Angeville, *Essai sur statistique de la population française*, reimpressão, Paris, 1969.
22. P. de la Palud, *Quartus sententiarum liber*, citado por E. Hella in *La prévention des naissances dans la famille*, Paris, 1960.

23. "Amour illégitime et société à Nantes au XVIII<sup>e</sup> siècle", *Annales E.S.C.*, 1972.
24. Ver. P. Laslett, *Ce monde qui nous avons quitté*, Paris, 1969.
25. G. Bouchard, *Le village immobile: Sennely en Sologne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1972.
26. Em *La civilisation en Europe classique*, Paris, 1966.
27. Em "Malthusianisme démographique et malthusianisme économique", *op. cit.*
28. A melhor síntese: J.-T. Noonan, *Contraception et mariage*, *op. cit.*
29. Ver J. Depauw, "Amour illégitime et société à Nantes", *Annales E.S.C.*, 1972.
30. Ver F. Lebrun, "Naissances illégitimes en Anjou", *Annales E.S.C.*, 1972.
31. Em *La prévention des naissances dans la famille. Ses origines dans les temps modernes*, *Cahiers de I.I.N.E.D.*, n° 35, Paris, 1960.
32. Ver M. Brewster Smith, "Motivation, communications research and family planning", in *Public health and population change*, Pittsburgh, 1965; quanto à Índia: T. R. Balakrishnan, "India. Evaluation of a publicity program on family planning", in *Studies in family planning*, 1967; quanto a Porto Rico: Reuben Hill, J., Mayonne Stycos, Kent W. Back, *The family and population control. A Puerto Rican experiment in social change*, University of North Carolina, 1959.
33. J.-L. Flandrin, "Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien", *Annales E.S.C.*, 1969.
34. Citado por J.-T. Noonan, *op. cit.*
35. A frente dos rigoristas figurava a Faculté de Théologie de Louvain, com Jean Sinnigh, irlandês exilado.
36. J.-T. Noonan, "Intellectual and demographic history", *Daedalus*, 1968.
37. Em "Malthusianisme démographique et malthusianisme économique", *op. cit.*
38. D. Herlihy, "Vieillir au Quattrocento", *Annales E.S.C.*, 1969; C. Kaplisch, "Fiscalité et démographie", *Annales E.S.C.*, 1969.
39. Citado por J. Hajnal, "European marriage patterns in perspective", in *Population in history*, Londres, 1965.
40. D. Beltrami, *Storia della popolazione di Venezia*, Pádua, 1954.
41. M. Garden, *op. cit.*
42. G. Arbellot, *Cinq paroisses du Vallage aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, datilografado, Paris, 1970; J.-T. Noonan, *Contraception et mariage*.
43. J. Lafon, *Régimes matrimoniaux et mutations sociales: les époux bordelais (1450-1550)*, Paris, 1972.
44. Por exemplo, no caso de *matrimonia praesumptia*.
45. Ver C. Piveteau, *La pratique matrimoniale en France d'après les status synodaux*, datilografado, Paris, 1957.
46. Ver A. Van Gennep, *Manuel du folklore français contemporain*, t. 1, 2: "Mariages-funérailles", Paris, 1946.
47. Em particular, na Bretanha-Normandia, Bresse, Savóia.
48. Ver, a propósito de um fenómeno semelhante influenciando sobre a França atual, o estudo de Louis Roussel, "La nuptialité en France", in *Population*, 1971.
49. J. Hajnal, *op. cit.*

## A religião: Antropologia religiosa

ALPHONSE DUPRONT

A ANTROPOLOGIA religiosa estabelece-se como conhecimento — ou ciência — do homem religioso. É sem dúvida uma observação parcial sobre a totalidade da existência humana, mas uma das que mais apreendem, porque toda vida religiosa, seja individual ou coletiva, é chave de unidade. No sentido de que ela exige e coloca a vida do "além" — esse "além" necessariamente ligado à existência humana —, assim como, em sua soberana leitura do universo, implica o maior número de participações em todos os aspectos do cósmico. Finalmente, qualquer que tenha sido o encarniçamento do espírito moderno em dividir, até querer separar a religião das outras formas da existência, consciente ou subliminarmente, a necessidade religiosa, que harmoniza na medida do possível o irracional e o racional; permanece peça essencial do equilíbrio humano, assim como do poder de testemunhar: o que é, ao mesmo tempo, criação e violência. Assim, o homem na religião está, ao contrário do que pretendem análises hoje em dia ultrapassadas, no exercício ou em busca do todo-poderoso. O religioso exprime o humano quase em sua mais alta e mais enérgica medida. E o faz — o que interessa à história — através de uma considerável "espessura" humana, temporal. O fenómeno religioso pertence, do ponto de vista temporal, ao longo prazo. Mais ainda: as suas transformações, mesmo a sua evolução, são muito lentas, no que se refere aos hábitos adquiridos e à visão do mundo.



Que a religião seja cosmogonia ou religião ético-normativa, não haveria maneira de alterar, do modo mais leve possível, o poder das chaves ou do equilíbrio que detém. Entre as diferentes expressões da sociedade dos homens, é a religião a mais profundamente estável. Isso se passa em virtude dessa outra realidade antropológica, a saber, que a duração cria a venerabilidade e que essa venerabilidade, uma vez estabelecida, ainda torna mais espessa a duração. O nosso tempo, de forma legítima, interroga-se quanto à solidez das religiões; que não nos iludam, no entanto, as explosões, às vezes vertiginosas, do que se seguiu ao Vaticano II, em nossa interpretação ocidental das coisas: essas explosões são, sem dúvida, súbitas, mas preparadas, no mundo católico, há três séculos, como uma assimilação lenta das purezas religiosas da Reforma, qualquer tenha sido a vitalidade tenaz, para não dizer "triumfal", dos equilíbrios tridentinos. Através da experiência religiosa, o homem vive num ritmo lento, o qual oferece, quando apreendido em seu próprio movimento, uma extraordinária e talvez única possibilidade de decifrar confissões e testemunhos, e o duplo sentido do combate de existir e da interpretação que o próprio homem dá a si mesmo de tal combate. Desse modo, o tempo longo e a eternidade, ou antes, a extratemporalidade são na verdade normalmente confundidas na mentalidade coletiva. Assim, a história dos fatos religiosos pode validamente estabelecer-se como fornecedora de material antropológico.

Isso passa-se com toda história, mas no caso da história religiosa o processo é extremamente lento. Essa massa de profundidades, de vida interior, desenvolve-se na duração, no tempo, com uma pesada gravidade reverente. A história permite, com o seu duplo desenvolvimento, no espaço e no tempo, a quantificação. Quantificar é o tratamento estático do maciço, ao mesmo tempo, manifestação deste último, apreendida em sua "espessura" e medida de sua dispersão. O que há de ambição de universal, na velha fórmula, tão cômoda para o espírito moderno, do "homem de todos os tempos e de todos os países", fundamenta-se, com uma outra força, pela quantificação. A apologetica moderna, também ela universalizante, invocava sem cessar o *consensus omnium*. De todos? Quem é que pode apreendê-lo? Mas conseguir, pelas cifras, extrair a amplitude da necessidade, da atitude, da prática ou da visão na sociedade dos homens constitui uma maneira de ultrapassar as fragilidades de uma comparação ponto por ponto, comparação muito naturalmente inclinada a fazer induções, a partir de aproximações necessariamente ocasionais. O idioma das cifras é apenas uma perspectiva para o estabelecimento do comum, do ponto de vista antropológico. Mas, como sai da história, esse idioma assume uma segurança particular, porque a história, se ela deve abstrair o material da quantificação, negar-se-ia ela própria não conservando, para cada dado que fornece, as garantias do arraigamento temporal. Tudo o que ela confronta na homogeneização natural do número guarda sempre alguma coisa do terreno original. A quantificação, a partir da história, nunca elimina completamente as singularidades. A contribuição que ela traz é o dado sólido do "comum", que é sobretudo visão mental de semelhanças, a observação do "mesmo" no desenvolvimento temporal da presença, ou melhor, talvez, da agitação humana. Para apresentar o exemplo mais fácil, embora, quanto ao caráter do material, um tanto óbvio, é certo que os numerosos estudos de "prática religiosa" feitos com uma particular autoridade

por George Le Bras e por sua escola, trazem uma interpretação solidamente fundamentada dos comportamentos coletivos de religião no campo geográfico francês. Tal interpretação pode ser conduzido segundo a diacronia, mas, quase além das relações sincronia/diacronia, existem provas maciças: a prova da necessidade sacramental, em primeiro lugar, condicionada largamente pela pressão social, e, portanto, uma fixação de relações de participação entre o natural e o sobrenatural; as correspondências com o cósmico da vida litúrgica coletiva e, na vida dessa correspondência e nos ritmos do trabalho agrícola, o conflito quase permanente entre a festa litúrgica e o campo; oposição ou conciliação entre a sociedade eclesial e os aspectos sagrados do cósmico, aspectos considerados como pagãos; ainda mais profundamente, os componentes psicossociais do conformismo ou da necessidade sacramental; finalmente, as diferenças de comportamento ligadas ao meio físico e ao meio ambiente. Tal é o material, ou uma parte do material, cuja interpretação é de uma importância fácil de medir, no caminho de atingir-se uma certa quintessência do *homo religiosus*; somente a história, isto é, o dado e a memória de base, pode permitir o tratamento refinado, fora do qual correr-se-ia o risco das generalizações que tornam tudo igual — o que é, de todas as formas da abstração, a que apresenta maior perigo —, ou de um verbalismo sedutor, o que dilapidaria o patrimônio das experiências mortas.

Esses perfis de penetrações recíprocas entre a vida da religião no tempo e a história estabelece o acordo possível e fecundo de dois caminhos do conhecimento ou olhares lançados sobre as realidades da experiência humana, individual e coletiva. Para melhor, no entanto, fundamentar a certeza, é útil definir, mais do que acabamos de fazer, o que quer, ou pode ser uma antropologia religiosa. É evidentemente um conhecimento do homem em seus comportamentos religiosos. Das criações da espécie, da raça ou do meio que, em si próprios, condicionam-se para uma busca do além. É uma análise dos mitos ou das cosmogonias, das estruturas que os alimentam, do desenvolvimento de um itinerário duplo, no qual se exprime a vontade de poder, ou seja, a própria dinâmica de toda existência religiosa, que é uma forma de ultrapassar no além ou na sublimação a vida terrena, sendo também uma plenitude do presente na posse do instante e fonte da carga energética necessária à busca. Para esse conhecimento concorrem todos os sinais da experiência ou do estado religioso, desde o caráter maciço dos fenômenos de prática, medida de um impacto vital coletivo, até a análise dos mecanismos mentais, sobretudo dos postulados ocultos nas elaborações doutrinárias. A definição e a vida das instituições, de suas relações com o meio ambiente ou mesmo, como é a paixão e o esforço do mundo contemporâneo, a coexistência mais ou menos harmonizada no próprio homem do universo religioso e de outros universos não menos absorventes, senão substanciais: ou seja, a economia mental e verbal do cerimonial litúrgico, a constituição de modelos exemplares sob a forma de santos ou de heróis, a retórica dos sermões ou a lógica catequista, tudo isso consiste em meios de compreender comportamentos e necessidades; e são constituições do universo onde se descobre o mistério do poder do homem em sua vida religiosa. Isto é, a maneira pela qual arranjou esses limites onde é possível passar de um a outro mundo, ou de manifestar um mundo ao outro. Todos esses sinais, algumas vezes desmentados, saluam

do homem. Uma antropologia religiosa é interpretação desse conjunto; é, em primeiro lugar, uma reunião paciente dos elementos que o compõem, depois de ter encontrado a sua coerência; e é compreensão, depois, sem induções precipitadas ou mecanizações banalizantes, do próprio alcance dos símbolos. É uma ambição grande, embora necessária, para cuja satisfação é preciso reconhecer que, pelo menos em nosso mundo ocidental, estamos ainda num primeiro tempo, o tempo da elaboração do material, e de uma maneira ainda muito mesquinha — a visão antropológica é coisa nova, e também é novo o exame a que submetemos um material certamente abundante, mas que foi, até aqui, tratado de outra maneira, pela história, em particular. Pode ser assim de bom método delimitar, no campo imenso da antropologia religiosa, um setor, de exploração imediatamente mais fácil. Parece possível essa delimitação na antropologia do sagrado.

No rigor das palavras e das coisas, pode parecer que uma antropologia do sagrado é mais ampla do que uma antropologia religiosa.

Não se poderia fazer de uma, parte da outra, sem paradoxo ou inconsciência. Para fazê-lo seria necessário deter-se em elementos de endurecimento, que limitam à instituição estabelecida o conteúdo vivo e vivido da religião. A religiosidade é, no entanto, impulso religioso, e sempre, seja busca ou consciência elementar do sagrado, coloca um universo religioso ou uma maneira religiosa de aproximação da existência e das coisas. Em seu conjunto, a antropologia do sagrado é quase dado imediato; o seu material, bruto sem dúvida, é frequentemente manifesto, e sobretudo é mostrado de forma maciça, pois um dos terrenos da evidência é constituído pelos cultos populares. É um dado inumerável, no qual as práticas os gestos, os ritos aparecem como uma linguagem de expressividade comum, da antropologia no lugar. Essa facilidade de aproximação, na qual a principal dificuldade consiste na imensidade do material, não nos deveria, no entanto, conduzir a resumir, muito, o sagrado. O sagrado é essencialmente vida do objeto; há, todavia, uma criação do sagrado que precede o objeto e que pode permanecer sem objeto. É uma dupla reverência ao total, a da ambivalência: a criação sobrenatural e tudo o que, por qualquer via que seja, é sagrado vem do alto; a criação coletiva, intra-humana, em que o grupo, o meio, a sociedade reconhecem-se no instante ou no tempo, como portadores de poder sacral.

Uma antropologia do sagrado que, como tal, quer constituir-se deve reunir as contribuições dessas três vias essenciais em que se manifestam, na experiência humana, o sagrado e a criação sacral. No que se refere ao intra-humano — que é muitas vezes o que se consegue menos discernir, de um ponto de vista científico — o material do reconhecido, do admitido, do herdado, e, portanto, de um patrimônio constituído no tempo, é fornecido pelo inventário dos valores ditos sagrados, das proibições, dos cultos ditos de memória, como os monumentos aos mortos das últimas guerras, os hábitos de linguagem e de seus usos correntes. Não se poderia, por isso, negligenciar a criação do sagrado no presente. As comunidades que são ditas de base e que crescem hoje em dia em certos meios das Igrejas cristãs ocidentais vivem, incontestavelmente, uma criação do sagrado, fundamentada em sua leitura do Evangelho, sobre a sua própria maneira de receber a palavra e sobre as suas diferentes afinidades eletivas. Em torno do túmulo de Charles de Gaulle concentra-se um culto do corpo, de memória histórica e de idealização coletiva, em volta, sem dúvida, "de uma certa idéia da

França". Assembléias efêmeras vivem estados de sublimação, frente a um túmulo, em paraxismos de exigência, de tensão ou de exorcismo coletivo, quando das grandes demonstrações culturais, sejam paradas ou desfiles militares: essas luzes sobre o sagrado "intra-humano" têm todas uma fonte comum, os impulsos, a vida do irracional na alma coletiva, irracional cuja dinâmica "existencial" procura o Outro, procura ultrapassar-se, satisfazer-se, procura poder, procura sublimação. É essencial, com efeito, a essa realidade do sagrado nunca ser egolatria — o ídolo pessoal é sempre separado do rebanho — e cristalização narcisística estéril; o sagrado procura o seu lugar natural, que é o além, mais ou menos imanente à exaltação ou ao pânico presentes. É uma dinâmica que desemboca no encontro com a outra realidade sacral, a manifestação sobrenatural. São os lugares consagrados, desde o alto, pela tradição da história sagrada, o arraigamento cosmogônico, a existência humana do ser divino, a aparição ou a mensagem; é a presença do acontecimento ou da vida do que não é terreno ou do cumprimento da promessa divina; é a consciência coletiva da participação numa história sagrada, ou, de forma mais elementar, na vida sagrada coletiva, necessidade de presença; encarnação do livro ou da palavra, realização do que foi escrito ou anunciado; sejam míticas ou lendárias que unem, ao nível da existência, a natureza e o que é sobrenatural, são outras grandes vias pelas quais o que é humano procura o caráter sagrado da presença, procura torná-la sagrada. De que se passa no interior do homem pode-se dizer que permanece um impulso irracional. A manifestação do que é sobrenatural, como tal, é de uma ordem diferente. O nosso conhecimento, o qual, quanto a essa ordem, deve ter uma reverência perfeita, pode apenas registrar os traços, a fertilidade e traços psíquicos no coletivo humano, que recebe essa ordem do alto ou do além. Nesses limites entre a transcendência e a imanência, entre a natureza e o que é sobrenatural, o fervor do sagrado conhece uma palpitante intensidade, um ardor de criação, criador e alimentador excepcional. Todos os seus sinais do humano assumem um poder de expressividade de ambição do sagrado, desde as palavras da aparição até as lendas inumeráveis pelas quais o imaginário humano concretiza o comércio quase inefável entre os dois mundos.

O material mais imediato de uma antropologia do sagrado continua a ser, no entanto, o objeto sagrado. Tudo tem o seu objeto de fixação: culto de corpos santos ou de relíquias, culto de lugares sagrados inscritos diversamente no cosmos e na história, adoração de imagens ou de outros objetos, oratórios à beira dos caminhos ou cruzeiros nas encruzilhadas, esses impulsos de adorar ou de recorrer que se agitam na alma coletiva. É fixação que, evidentemente, impõe consciência e resposta. Pelo objeto, o influxo sagrado retorna ao homem em oração, multiplicando a sua energia criadora. No coração do silêncio e do mistério, esse diálogo de que se fala muito hoje em dia — às vezes fala-se demais, e apenas das palavras — foi sempre precedido, do fundo dos séculos, dessa troca de recursos sagrados na qual o objeto, sem palavras e fora de qualquer razão, impõe a manifestação. É, aliás, em seu impulso conjuratório, a linguagem da imensa multidão à procura de ultrapassar-se, e, portanto, a procura de religião. A materialização é aqui vida cheia de profundidade. É um caminho de dentro para fora, ao encontro de um caminho que se poderia dizer de conhecimento ou de cultura, que se desenvolve de fora para dentro e que tende,



naturalmente, a suprimir o objeto. Esses cultos exteriores e inumeráveis, onde não há distinção entre Grego e gentio, ou entre "culto" e popular, nos quais, no ato coletivo de busca e de participação no sagrado, todos se encontram confundidos, impõem-se como um dado antropológico elementar, mas já raiz e seiva do *homo religiosus*. Tanto mais que todos, cultos de conjuração ou de recurso, são cultos terapêuticos. Essa forma de curar é a mais comum, e também a mais quotidianamente tocante, do impulso fundamental da existência humana em sua ambição de poder, e que é não morrer. As soteriologias ensinam às sociedades humanas as maneiras de vencer a morte ou de ressuscitar. Com o recurso terapêutico, que nunca foi ensinado, mas apenas explorado — o que mantém no impulso o seu caráter original de necessidade vital, talvez animal — trata-se de libertar do mau físico da vida quotidiana. Nessa crispação ou nessa angústia do equilíbrio vital, e, portanto, do poder de existir, o que é sagrado conserva uma surpreendente virtude. O objeto sagrado cura lá onde os remédios caseiros e a medicina popular não são suficientes, num encontro extraordinário em que intervêm a crença no sobrenatural, algumas vezes a manifestação do sobrenatural, a exigência humana de integridade, do normal e do não-sofrimento e o desenvolvimento de uma energia vital sem medida. Esse objeto toma forma humana no mundo cristão: o que permite o recurso à palavra, mesmo muda. E orar pela cura, pedir a cura, já é curar-se. Tão comum e tão aguda quanto a doença é a terapia. Para ela contribui a vida mais difusa do que é sagrado, certamente com elemento popular dominante, mas sempre no fundo visceral coletivo. Imenso material que se interpreta quase com facilidade, exceto no que se refere ao seu mistério terapêutico.

Em nossas velhas sociedades ocidentais, o antropólogo, se quiser conhecer a totalidade do material, deve, primeiro, constituir tal material. Pertencem à investigação mais ou menos etnológica, diversificada em seus caminhos e de uma extrema diferença de natureza e de tipo de aproximação, os dados que serviram a estabelecer o seu material. Investigação no presente, e que, em seu desenvolvimento, pode ser tentada a cristalizar-se, justamente num eterno presente, porque, no inventário do que é sagrado, acumula-se o testemunho de coisas que subsistem desde sempre. Mesmo num momento como o nosso de interrogação tenaz e anárquica, desde que se investigue, por exemplo, peregrinações e cultos populares, a resposta que se obtém é banal, quanto à duração. Fora do tempo, "sempre", é a medida popular do que é sagrado. A alma coletiva não conhece, no caráter elementar de sua energia sacra, a imersão no tempo dessa realidade que, para ela, pertence à eternidade. O que é sagrado desafia o tempo, porque justamente constitui um instrumento, uma arma para vencer o tempo. Por sua natureza, recusa a história. No entanto, o inventário do que é sagrado conduz-nos à história. Isso pode decorrer do estado de usura em que se situam esses cultos. A escala de continuidade estabelece-se simplesmente de uma sobrevivência de memória ainda intacta a uma duração sempre maior, algumas vezes de mais de um milênio. Isso coloca, em germe, os problemas da vitalidade da necessidade coletiva, dos condicionamentos, ou dos mecanismos esgotados ou ativos que mantêm essa vitalidade, do desaparecimento ou da permanência das circunstâncias históricas, das transferências seja no mesmo lugar, seja para outro.

São questões cuja resposta depende da análise da vida no tempo e, portanto, histórica. No campo francês, por exemplo, um inventário exaustivo dos cultos populares numa região determinada, cultos todos terapêuticos e que se exprimem sob a forma de peregrinações institucionais, individuais ou críticas, impõe um certo número de primeiras evidências. Numa visão do tempo ao contrário, a começar pelo plano contemporâneo, ou seja, nosso século e boa parte do século XIX, um "modelo" de peregrinação, numa maneira de centralização mental, impôs-se. Não somente cada diocese francesa tem a sua peregrinação anual em Lourdes, mas são muitos os cultos da Virgem de Lourdes reconstituídos um pouco em toda parte, no interior da Igreja da paróquia ou fora, aproveitando, por exemplo, uma gruta natural ou uma rocha na qual se possa abrir uma gruta, quando a gruta não é fabricada em todos os seus elementos. O último aperfeiçoamento da *imagem* de Lourdes, que tende a espalhar-se mais e mais estes anos, é o diálogo entre a Virgem, em sua gruta, e, a uma distância que exprime reverência, uma Bernadette de joelhos, em sua roupa de pequena camponesa pobre. Por que esse modelo, e não, por exemplo, La Sallette ou Pontmain? Só a história poderá responder a essa pergunta, levantando uma quantidade de imponderáveis e incluindo assim o fato no fenômeno mais amplo, patente no nível dos cultos peregrinos no período contemporâneo, de uma ação da Igreja tendente, por caminhos conscientes mas também inconscientes, a agrupar de outra maneira a satisfação coletiva da necessidade de peregrinação nos grandes centros, nem que para isso seja necessário desarraigar de seus cultos autóctones uma população até então sedentária. Entre as respostas da história, encontrará facilmente lugar a análise marxista: o desenvolvimento das estradas de ferro aumentou o espaço do sagrado, enfraquecendo-o de certa forma, transformando em seus caprichos, suas expectativas, seus valores penitenciais, a busca dos peregrinos, e talvez também atingindo a fonte da energia da peregrinação, e, portanto, a recepção de graças.

O extraordinário impulso do culto de Maria no século XIX havia sido precedido, e preparado, sem dúvida, em profundidade, pelo surto, ao tempo da Reforma católica, na primeira metade do século XVII sobretudo, de numerosos santuários que exaltavam a intercessão todo-poderosa da Virgem, combatida pelo cristianismo viril e denunciador de adorações da Reforma. É uma memória patente no dado da investigação de hoje, conservada nos escritos devocionais da literatura de peregrinação, e muitas vezes nas inscrições da época, no mobiliário ou na arquitetura de santuário cuja data é fácil hoje em dia descobrir. É imediato, portanto, o estabelecimento da camada histórica, confirmado, na ampliação da investigação, por concordâncias evidentes. Outra concordância, essa nascida do legendário: a maior parte desses cultos são justificados por histórias de "descobertas": a estátua, objeto do culto, foi miraculosamente achada numa árvore (Virgens de carvalho ou do olmo, ou de tal espécie de árvore que predomina em certa região, ou, ao contrário, que é rara), num canto do solo, ou na água cristalina de uma fonte, ou numa poça, também cristalina. E a descoberta é feita a maior parte das vezes por um leigo, entre os mais simples, pastor ou pequena camponesa guardiã de um rebanho, ou mesmo por um dos animais do rebanho. Evidentemente, nem padre nem a Igreja intervêm no imediato da descoberta. É uma constatação que impõe a conclusão de uma evidente compensação leiga,



frente à instituição da Igreja, de um povo fiel que se dá a si mesmo, antes da disciplina eclesiástica, o objeto sacro de que tem necessidade. É uma interpretação da história que se faz, assim, no presente de hoje em dia, como a interpretação de dois níveis de "sacralização", cristalizados na lenda de numerosas peregrinações. Uma interpretação, das peregrinações em torno das "Virgens negras", é a explicação habitual de uma origem no oriente da estátua, com o fato histórico das Cruzadas, para tornar "natural" essa origem, tendo sido a virgem trazida seja por um cruzado, seja por um peregrino. São associações que, para a estrutura mental do peregrino, têm a sua coerência de certeza e, portanto, a sua difusão comum. Através delas, impõe-se a interpretação de uma dependência sagrada do Oriente, que é um fato banal de nossas sacralidades ocidentais intracristãs, e impõe-se também o alcance "chtoniano" de todos esses cultos em que se encontram ligados a negritude e a maternidade, do tipo iconológico da *Sedes sapientiae* sendo, freqüentemente, o da estátua. Estamos em presença do mistério do nascimento e do regresso, motivo por que há a presença da sabedoria. A outra associação, menos difusa, suscita toda uma história: é a necessidade coletiva de situar o culto seja na altura dos tempos carolíngios, com a grande estatura mítica de Carlos Magno, seja nos episódios da mesma época, de luta contra o Islã, Carlos Martelo constituindo a figura ou o nome expressivo. A fixação de tal nível define em nossa frente um conteúdo de tempo, com caráter sagrado por causa de sua venerabilidade, e uma profusão de fontes. Assim, com apenas o inventário da atualidade, estabelece-se uma análise espectral do passado com essa escada de subida — ou de descida — às profundidades do tempo: Virgens de aparição dos séculos XIX e XX; descobertas de Maria do século XVII, que se prolongam algumas vezes até o fim do século XVIII; Virgens de piedade que é preciso aqui introduzir em sua epidêmica propagação nos séculos XIV e XV; enfim, Virgens de majestades, de império e de sabedoria, para as quais é patente o cordão umbilical do Oriente. História das profundidades que transparece no presente: o esquema que tal história descobre movimentando blocos enormes de mutações religiosas, isto é, de transformações da visão e da participação sacras por massas imensas e até agora silenciosas, às quais o simples perfil que acaba de ser esboçado restitui já uma linguagem.

Será necessário multiplicar os exemplos dessa presença do passado no presente, talvez presença do eterno, colocado esse em sua dimensão humana? Dois exemplos merecem ser retidos, pois fazem parte de nossa vida quotidiana e, portanto, de nossa menor sensibilidade. Um dos exemplos refere-se à repartição dos lugares de culto; o outro exemplo refere-se aos titulares dos cultos. Todos os dois são coisas inscritas em nosso terreno familiar, em nossas paisagens, daquelas que não interpretamos mais.

Quanto aos lugares de culto e sua repartição, há densidades urbanas, havendo também a dispersão mais ou menos grande no campo; há igualmente, na cidade e nos campos, igrejas e capelas transformadas em garagens e estábulos, algumas vezes, mesmo, de forma menos natural, em restaurantes; há, enfim, mapas antigos, topônimos, e, algumas vezes, a memória coletiva sempre culturalmente fiel ou quaisquer outros traços que atestam igrejas ou capelas desaparecidas. A colocação de tais fatos em evidência pode contentar-se com o plano histórico-geográfico, e não ultrapassar dados muitas vezes estabelecidos, tais como a urbanização

indigente, o impulso competitivo, intramuros, das congregações novas e das famílias religiosas antigas, o regresso dos campos, as paixões em contraste dos grandes e dos ricos armando nos cenários urbanos os lugares de culto e de glória, as reclamações sempre renovadas, quando o bom povo começa a exprimir-se através de seu vigário nas visitas canônicas, sobre a distância até à Igreja, as dificuldades de chegar a ela no inverno, a imposição do lugar do culto castral ou a complexa mas significativa repartição entre igreja paroquial e sucursais, e, mais longe ainda, entre igreja matriz e igrejas paroquiais ulteriores, enfim a proliferação o mais das vezes relatada em história das capelas freqüentemente votivas ou de oratórios. Para partir do mais elementar, no entanto, a densidade e a rarefação já são dados da alma, e não o são menos, na carta das repartições, os vazios. A partir do que podemos fazer a investigação da necessidade de sagrado. Deus ou casa de oração próximos ou distantes, podendo um ou outro estabelecer-se em razão inversa. Avidez cultural que influirá sobre a qualidade social, a realidade biológica dos fiéis, os seus apoios sagrados de cristalização e irá descobrir, assim, os cultos fechados ou os cultos abertos; enfim, elementar mas perfeitamente significativa confissão de um espaço "médio" de terreno sagrado a percorrer para atingir a casa de Deus. São esses os traços pequenos, às vezes apenas esboçados, que descobrem os impulsos da alma coletiva, uma necessidade de Igreja e o sentido desta como núcleo de concentração social. Ainda são mais significativos os vazios: há regiões proibidas ao sagrado, em geral as mais cheias de intensidade cósmica. Ali intervém a interpretação do incessante, dramático e muitas vezes fatal diálogo entre o homem e a natureza: intervém, portanto, uma libertação de estado profundo, um dado de gênio, no sentido em que este é natureza e uma natureza que é fundamento da existência, assim, realidade antropológica eminente. O que pode, nas sociedades historicamente cristãs, permitir que se meça até onde foi a audácia ou o poder de antropomorfizar a realidade, sendo quase sempre o batismo cristão dos lugares de culto a antropomorfização de um *locus* cósmico.

Falam da mesma maneira ou tanto os lugares habituais de culto, capelas, oratórios, ou cruzeiros na beira das estradas. O seu número, a sua colocação, o espaço entre eles contém uma história complexa em que se revelam a necessidade do objeto, fundamento ou pretexto para a oração, os ritmos de um espaço sagrado, as exigências de sublimação segundo o caminho ou o trabalho, a sacralização necessária a certos lugares do espaço, como as encruzilhadas ou as entradas de domínios. No simples inventário de tais sinais, pode-se dar uma primeira interpretação, corrente, sobre os hábitos ou necessidades religiosas de uma terra, podendo-se fazer o mesmo para a multiplicação ou, ao contrário, a ausência de nichos que abram, nas fachadas das casas camponesas ou urbanas, a irradiação de uma estátua protetora. O enraizamento, quer dizer as formas e as localizações, desde que possam ser analisadas com rigor, descobrem uma outra profundidade, além da minúcia histórica: seja, freqüentemente para o oratório, um ato de exorcismo, seja, quanto à cruz, uma multidão de apelos que ultrapassam o fundo cristão. Pode-se dizer que é sumariamente toda uma rede de proteção para que a natureza, embora assumida, não reine com uma implacável e solitária soberania, que anule o homem. As cruzeiros, justamente, falam da outra soberania, a do homem, erguidas como são por obra do homem e governando o

espaço (embora as cruzes cristãs sejam um empobrecimento ou uma redução da cruz de quatro braços, ela um verdadeiro domínio da extensão física, e talvez da psíquica); símbolos solares, por outro lado, elas confirmam, pela sua condeção simbólica, o domínio humano do astro, que fazem irradiar até mesmo no gesto da pessoa em prece ou da pessoa que passa, que fazem o sinal da cruz. O seu idioma é ainda mais explícito na confrontação rude entre diferentes tipos de cruz (os modelos escolhidos exprimem um estado coletivo de alma ou mostram, ao contrário, que, com o tempo, esse estado de alma foi acomodado), sobretudo na oposição entre a cruz de pedra bruta e a cruz trabalhada, cheia de história. A aparição do corpo divino, curiosamente realista e de um patético explorado, nas épocas contemporâneas, confere à cruz uma outra presença. Essa escolha denuncia o conformismo mental de uma cultura de igreja, acentuação humano-cristica e, em certo sentido, enfraquecimento do simbolismo da cruz: toda humanização é um antídoto do sentido do objeto nu, essa cruz soberana de pedra, sem figura. Através dos lugares marcados por sinais cósmicos ou das simples cruzes de encruzilhadas aparece fortemente o dado antropológico de nosso velho mundo cristão: a imagem antropomórfica, não menos antropocêntrica, é elemento de constituição da sociedade sacra cristã, numa vontade tenaz de cobrir o objeto nu. Descobrir a imensidade desse processo torna-se hoje uma maneira de libertação, seja do poder de uma ordem tradicional, seja de uma reverência batismal, seja, ao contrário, de uma riqueza perdida, e, portanto, é uma manifestação da existência humana nos próprios limites do "ser". Com o inventário dos titulares de cultos, nós passamos ao que é antropomórfico. O poder do sagrado liberta-se aqui através de nome de homem, ou de Deus feito homem, ou, mais raramente, de um dado teológico, às vezes histórico, relativo às pessoas divinas. É evidente que o nome implica uma opção. Essa eleição coletiva do padroeiro, que é, muitas vezes, acompanhado por um padroeiro secundário — padroeiro de igreja ou de capela, e não menos padroeiro de paróquia — encerra um sentido religioso, com frequência apagado pelo curso dos séculos, mas permanece sempre o traço da opção, e que é, justamente, o vocábulo imposto ao edifício religioso. É com frequência um duplo vocábulo, porque a piedade popular transpõe o nome, ou, por muitas razões contingentes que assumem rapidamente a força de um hábito, denomina de forma diferente o titular da igreja... Simples ou duplos, no entanto, titulares e secundários acumulados, isso não impede que o inventário sistemático descubra, hoje em dia, um documento imenso, de dupla interpretação, segundo o tempo e segundo o espaço. É impressionante, quase que para qualquer diocese francesa, a interpretação imediata de uma quantificação bruta. A Virgem e os santos competem de maneira multissecular, e, em sentido oposto ao impulso marianista contemporâneo, os santos ocupam numericamente o maior lugar, com a contribuição importante de São Martinho, que revela a evangelização fundamental do monaquismo negro. Uma outra evidência que se impõe, sempre na lista bruta acima mencionada, é o fato de que os vocábulos recentes revelam-se, em sua formulação teológica, produtos da Igreja em transformação de seus valores teológicos, ou, pelo menos, variando em acentuação: todos referem-se, a paróquias ou lugares de culto em zonas de extensão urbana, ou em vias de urbanização. O que se chamava antigamente de puro campo revela, e com que força, a sua fidelidade

a seus santos. Além dessas impressões objetivas, o dado: os titulares aparecem, com evidência, como perfeitamente estabelecidos no prazo longo. Alguns acréscimos ou variações atuais não alteram o caráter poderoso do monolito, como suscitado do fundo do tempo. A tal ponto que, por confrontações sucessivas e pela luz que vem de estudos históricos, destacam-se camadas de imposição de cultos, descobrindo as sucessivas receptividades dos grupos humanos religiosos compreendidos na estrutura diocesana.

Isso é uma cronologia das opções, significativa por causa das concordâncias que se estabelecem, dos grandes impulsos de apostolado, de uma dinâmica conquistadora e de um acordo teológico-popular entre o ensinamento da Igreja e o condicionamento cultural das massas. Significa menos, sem dúvida, esse acordo do que o fato de que na liberdade implícita das peregrinações ou dos cultos populares mais ou menos elaborados, públicos ou crípticos mas, de qualquer forma, sempre no âmago dessas opções, cujos responsáveis muitas vezes a história ignora, há uma rocha da alma coletiva sobre a qual passaram os séculos sem a erodir. A essa rocha prenderam-se lendas ou narrações históricas, contando, com uma verdade de conto, a existência verossímil ou real do santo padroeiro, contos cuja estrutura ou coerência revelam uma data histórica, testemunho dos critérios de sacralização, ou do "modelo" de santidade de uma época e de uma sociedade determinadas. Até no aspecto insofrito da imagem estilo *Saint Sulpice*, mesmo se a estátua do padroeiro corre o risco de ser relegada a um canto sombrio da igreja, ainda pairam a nostalgia ou os últimos traços do "modelo". Modelo que revela mais do que ele próprio no tratamento quantitativo: se, modernamente, há poucos titulares saídos de canonizações, impõem-se grandes massas numa classificação quantitativa, mesmo elementar. Por exemplo, o que se poderia chamar de "episcopalização" necessária do santo padroeiro, como uma compensação do poder de uma sociedade cujo elemento dominante era monástico; a importância relativa do padroeiro autóctone, ou como tal considerado, e do estrangeiro; a camada essencial dos santos oriundos do Oriente, ou a parte dos cultos apostólicos, quicá romanos. Essas grandes divisões que se estabelecem de uma forma quase natural em listas numéricas fixam toda uma história de propagação ainda secreta, e a sucessão dos modelos ou dos tipos de modelos recebidos época após época. Tudo isso está inscrito em nosso presente, embora o investigador possa, tão frequentemente, constatar a ignorância do coletivo vizinho quanto à identidade do titular da Igreja, e os erros relativamente numerosos que, de maneira passiva, são conservados nos papéis da diocese.

Quanto ao espaço, o inventário dos titulares estabelece, num setor geográfico determinado e que convém compreendê-lo o mais amplamente possível, sem perda de coerência histórica, irradiações, circulações, caminhos. A que seria preciso acrescentar, para que a lista seja completa, estabilidades: esses santos, com pés de barro que não viajam, quais são? E que condicionamentos históricos os tornam estáveis, enquanto os outros percorrem o mundo? A extraordinária diáspora martiniana é um alicerce cultural do Ocidente cristão, entre outros exemplos, e a diagonal Bourges-Trèves foi um caminho de migração de cultos, assim como existe um eixo rodaliano. Tudo isso são dados de inventário que as condições histórico-geográficas podem perfeitamente explicar. Além disso há uma coerência das opções, os processos de aculturação, e essa aceitação extraordinária do



"outro" em que se mede a distância necessária para que um determinado coletivo torne sagrado um titular ou um objeto. *Major et longinquo reverentia*, isso não vale apenas para a literatura clássica, mas constitui uma chave para os mecanismos pelos quais a alma coletiva torna sagrados os titulares ou objetos. Desse quadro das medidas de distâncias necessárias para conferir o caráter de sagrado ao objeto pode esboçar-se uma paleta das exigências da alma. Esse acesso ao que é sagrado pelo espaço é uma forma antropológica de aproximação, entre as mais seguras, para descobrir o mistério pelo qual a energia sacra encerrada na alma coletiva concentra-se num objeto. Acresce que todo estudo das circulações sacrais por meio dos titulares, no campo europeu, por exemplo, revela os dados primeiros de um comércio fundamental do sagrado, comércio esse que, em certas épocas unificava, e que em outras não tinha a virtude da comunicação religiosa. Há nisso um sistema de linguagem religiosa que, além dos idiomas vernáculos, ou mesmo da língua sagrada, exige a decifração. Tanto mais que a propagação dos cultos e esse ato fundamental que é, para um lugar de culto, a marca eletiva do padroeiro estão estreitamente ligadas à circulação e à veneração das relíquias. O outro aspecto do antropomorfismo cristão o culto do corpo do santo, que é evidenciado pela relíquia. Autênticas ou artificiais, essas relíquias encontram-se, natural ou psiquicamente, carregadas de sacralidades, e o seu comércio terá sido, durante pelo menos um milênio, a fome sagrada do Ocidente cristão. Nesse comércio tramaram-se freqüentemente laços de filiação, ou de relações entre grupos e de circulação, cuja análise deve permitir compreender certos planos psíquicos da necessidade do sagrado e também as vias de sua satisfação. A partir do momento em que as coisas assim se materializam — seria necessário escrever: tornam-se humanas —, o simples desenvolvimento geográfico de uma expansão do culto liberta proximidades de alma e, na medida em que se trata de sociedades étnicas diferentes, seja um impulso irracional de unidade, seja contrastes que fazem nascer a fábula ou formam a idéia de uma pessoa, seja, numa maneira do que é "comum", uma exigência de sagrado mais essencial à condição cristã.

Até aqui nós observamos e mantivemos o nível da investigação. Conduzida rigorosamente na superfície do presente, a investigação impõe a história. Digamos melhor: ela liberta a história. Isso acontece, no entanto, segundo três condições. A primeira é de não se limitar ao caso particular, como muitas vezes o faz a etnologia. A segunda é de não se satisfazer com comparações apressadas entre casos particulares, e não fazer induções a partir de semelhanças mais ou menos superficiais: essa operação mental de conhecimento rápido é de todas a mais falsa, a que mais atraiçoa. A comparação deve ser uma confrontação, e antes dado associativo, com sugestões de ligações ou de enraizamentos do que paralelismo enganador até que tudo fique reduzido à mesma coisa. Depois das condições negativas, a terceira condição é positiva: é a quantificação. É verdade que a quantificação só deve ser feita onde é possível, evidentemente, e sempre que as coisas da mesma natureza. Ela faz distinções, e, paradoxalmente, estabelece diferenças de tons, confrontando o conjunto com o particular, e, portanto, manifestando as opções e o que, por outro lado, torna necessária a história: tudo o que é singular, com efeito, é objeto de história. As evidências em massa, oriundas do grande número, levam a interrogação histórica a um nível maior de

profundidade do que a monografia recorrente. O que é "maciço" aqui não impede o trabalho da história; ao contrário, obriga a história a prosseguir em suas pesquisas. Liberta as confissões até aqui confinadas ao silêncio. Assim, as permanências atestadas quantitativamente do culto da Virgem da Piedade estabelecem, por um lado, a longevidade do culto, e, por outro lado, obrigam a encontrar novamente o nível em que apareceu, de evidência, também quantitativa, no século XIV — o que pode permitir, em casos incertos, uma discreta indução, e enfim e sobretudo impõe a análise das motivações desse culto no psicodrama coletivo das relações entre a mãe e o filho morto, ou bem a cenografia de uma exaltação matriarcal não mais soberana mas aflita, ou talvez o jogo soberano da dor pacificada. Outro exemplo, no caso suscetível de permitir uma indução exploratória, esse dado que se manifesta quantitativamente das peregrinações das segundas-feiras de Páscoa ou de Pentecostes, que são peregrinações de uma instituição muito antiga ou de hábito muito antigo. Um culto mais recente historicamente pode ter-se apoderado desse dia de festa nos campos, mas poucas pesquisas são suficientes para pôr em evidência a superposição do moderno a celebrações mais antigas.

Nós sabíamos que se tratava de uma história do presente, no presente. Na própria multiplicidade de seus caminhos, no entanto, a história conforta e aprofunda toda a análise da antropologia do sagrado. Em primeiro lugar, para que todo o evidente possa ser colocado em seu lugar, o que nos é atestado hoje da duração de um culto procede de uma investigação histórica qualquer, de um documento, de uma arquitetura, de uma convergência de informações em que passado e presente se confundem num material objetivo. O testemunho oral, difuso, não se interessa mais do que no fato de que a duração é grande, — o que, num sentido, constitui um dado antropológico seguro da longa duração. Mas esse dado não é medida. A fixação histórica, quando ela é possível e o é mais freqüentemente do que pode parecer, define hierarquias de duração. O que, em si mesmo, é um documento novo. A confrontação entre o que dura e o que passa ilumina as fontes secretas de alimentação. Porque há cultos que passam, efetivamente. Seria um erro grave considerar como um culto vivo o de Joana d'Arc, malgrado a presença de estátuas da Virgem Lorena na maior parte de nossas igrejas. Houve um tempo de necessidade, tempo curto que condicionou uma moda: será que desapareceu a necessidade, ou o objeto, a imagem não satisfizeram à necessidade? É um fato que a inevitável estátua é uma estátua quase morta. Com o seu estandarte, essa jovem de armadura, apesar de seu rosto angélico e seus olhos elevados para as alturas, quando não é mostrada com as mãos unidas sustentando a foice da morte, não desperta mais impulso religioso. É certo que existe uma maneira de peregrinação de intelectualidade histórica a Domremy-la-Pucelle, mas quase não se encontram ex-votos junto das estátuas de nossas igrejas. No confronto habitual entre as estátuas da Santa Lorena e de Santa Teresa de Lisieux, é a religiosa das rosas que ganha, com facilidade. Será, no entanto, sempre assim? No final de hoje em dia, esses cultos contemporâneos, de apenas meio século, parecem já gastos ou em vias de se tornarem gastos. Fragilidade de inspiração, ou, nessas criações necessárias, necessidade, peculiar ao tempo, de outra coisa e de melhor? Todos os modelos de santidade não contêm, como tais, uma seiva poderosa de culto. Constatá-lo é reconhecer



os caminhos pelos quais se exprime a busca de perfeição ou de poder das profundidades. É também reconhecer o seu condicionamento, pois, até que ponto o culto de Santo Antônio de Viennois, curiosamente ajudado, é verdade, pelo de Santo Antônio de Pádua, corresponde ainda, onde existe, a um modelo de santidade, estando um tanto esquecido o tempo do eremitismo? Com o santo que curava o "mau dos ardentes" (as pessoas que sofriam do "fogo de Santo Antônio", de gangrenas) é uma camada enorme de multissecular sofrimento humano cuja lembrança permanece inscrita na veneração coletiva. Que importam, no entanto, as razões? Cabe à análise manifestá-las. O que obriga a análise a esse trabalho é o quadro bruto dos tempos longos e dos tempos curtos. A duração dos cultos entende, porque há estranhas ressurreições, como a que se impõe no Ocidente de difusão cristã de hoje, no impulso conjuratório frente a Rita, a santa das causas desesperadas, religiosa agustiniana do século XV na Umbria, elevada aos altares apenas no fim do século XIX, a partir de então conservada nos altares, e particularmente por obra dessa congregação italiana, prometendo ser cada dia a santa a que recorre a angústia comum, tão curiosamente tocante nas mutações de nossa época. O dado bruto da duração de veneração ou conjuratória liberta, num determinado coletivo, o idioma do além, esse além que não é apenas a outra vida, mas que une o ato de ultrapassar-se e a libertação do modelo, a libertação do mal tanto físico quanto moral, essa plenitude de poder que é o próprio sentido do ato religioso vivido na integridade de sua tensão criadora, que exalta e fertiliza. A partir de então, a alma interior de um determinado grupo humano liberta-se nessa orquestração historicamente hierarquizada. Os oito séculos bem contados do culto da virgem Catarina, os inumeráveis altares e capelas, e não menos, as representações ainda tão difundidas da santa de coroa principesca e da roda de dentes de ferro, figura de seu martírio, impõem na consciência coletiva do Ocidente cristão o exemplo da nobilidade feminina, cristalizada em torno do legendário de uma princesa oriental, cujo corpo se conserva miraculosamente no Mosteiro do Sinai. Algumas vezes, na imagem, virgem com o sabre, mais ou menos inconscientemente castradora, como no gorro das pequenas Catarina, tentação de desespero quanto à satisfação sexual e à fecundidade. As investigações de demografia histórica ainda não enumeraram as formas do culto de Santa Catarina: esse culto detém, no entanto, muitos segredos da vida sexual feminina no Ocidente cristão medieval e moderno. Da mesma forma as doenças ou medos coletivos são lidados na continuidade dos cultos dos grandes terapeutas, dos santos com peste ou outros taumaturgos, seja de designação erudita, como os dois médicos Gervásio e Protásio, seja de eleição popular, nesse caso evidentemente orientada muitas vezes pelos grandes estabelecimentos monásticos, à procura de recursos materiais.

Não basta, no entanto, estabelecer o quadro de durações do que é sagrado, por mais que isso seja eloquente. No interior de tais continuidades brutas, há variações, algumas vezes, saltos, substituições ou transferência mais ou menos evidentes. Impõe-se a toda antropologia do sagrado, se ela quer esposar os impulsos da vida coletiva ao mesmo tempo passiva e tradicional e cheia de mudanças, e pronta a cansar-se, uma história da vida do que é sagrado. Seria uma outra ficção tomar o universo cultural como outra ficção do multissecular.

Os grandes movimentos e variações são lentos no multissecular, no universo dos cultos, mas os episódios são múltiplos.

Pode-se iluminar a prova em três níveis, pelo menos. O primeiro nível se encontra em torno de um caso circunscrito. Tal é, por exemplo, no capítulo dos cultos, a fixação necessária, na medida em que os documentos o permitem, de níveis diacrônicos sucessivos para a vida dos titulares. Quando se trata de um culto antigo, de forma manifesta, de apóstolo ou de santo oriental e do qual os papéis de diocese de hoje ainda conservam esse título, seria normal chegar à conclusão de uma estabilidade quase fora do tempo. Na diocese de Chartres, em particular, estudos mais detalhados, temporalmente, estabelecem que, diferentemente, durante todo o século XIX, e certamente com um recuo maior ainda, o titular de aparência imutável foi muitas vezes substituído na veneração do povo fiel por um titular secundário, hoje esquecido, e que, em geral, é um santo terapeuta. A confissão, de outra forma, desse fato teria desaparecido, e ela mostra que o fervor popular havia escolhido o seu santo de preferência ao que havia sido imposto, num nível canônico ou cultural superior. Sem o perfil histórico, os "obscuros", na expressão de seu culto, teriam sido decisivamente condenados ao silêncio.

O outro nível encontra-se no plano da criação mítica. Digamos bem: criação ou consciência, e não, vida dos mitos, pois é um truismo apontar que, no nível da vida no tempo, não há outra forma de aproximação que não a histórica. A criação é um ato de confissão antropológica. Pode-se medi-lo com o exemplo das cruzadas: cruzada-palavra ou noção, senão cruzada-história. Nenhum mimetismo histórico — uma vez que não se liberta mais Jerusalém — entre os episódios históricos dos séculos XI-XIII, e talvez mais tardios e a cruzada de hoje em dia, no sentido em que o signo ou a invocação a propagam. No entanto, a partir do extremo fim do século XVIII, através das crises revolucionárias, o nome comum de cruzada — não mais "as cruzadas" da história — surge quase misteriosamente como apoio de expressão, de cristalização de impulsos coletivos confusos. É uma palavra tomada de empréstimo, segundo as facilidades de pilhagem do idioma, ou, ao contrário, é uma ressurreição que corresponde a necessidades análogas entre o uso presente e o passado da memória? A despeito de desperdícios evidentes, a língua tem os seus rigores: ela não retoma ao acaso, ou sem herança. Pelo elo tenaz do signo são unidas, de um lado, as continuidades de um fenômeno histórico multissecular, o da cruzada para a ocupação cristã da Terra Santa, fenômeno prolongado pela guerra turca quase até o início da época contemporânea, e, por outro, a ressurreição progressiva de um sinal de apelo, quase ao mesmo momento em que se esgota a influência do fato histórico. Sem que se tenha a menor intenção de estabelecer continuidades artificiais, é bastante, uma vez inteiramente desenvolvida a experiência temporal, constatar a sincronia e a transferência, nesse último caso apenas do signo. Assim, a análise do conteúdo psicossocial do signo contemporâneo, o recurso quando falamos ou em proclamações ao apelo da "cruzada" não é sem importância para que se perceba, de uma parte, a maturação das coisas latentes, ou seja, um episódio que não se pode negligenciar da vida das profundidades, a qual, de outra forma, não se deixa perceber, e, de outra parte, a dupla indução possível dos conteúdos de hoje aos conteúdos de um ato de um passado longínquo, e de outra pene-

tração analítica do fenômeno antigo ao que hoje não é expresso e não é consciente. Nesses dados sutis nada pode ser, por assim dizer, endurecido, nada pode ser muito apoiado, mas, pela própria tenuidade do signo e pelo desenvolvimento diacrônico, afirma-se uma operação antropológica da necessidade coletiva de criação de uma "super-sociedade", da sublimação coletiva que supera as servidões, os hábitos e as coisas quotidianas, da satisfação de poder que faz a condição humana ir mais além de seus limites, o outro mundo enfim conquistado. Na cruzada, uma dinâmica de "passagem", ao mesmo tempo, com a energia do domínio dos elementos e posse das chaves entre os dois mundos, e terapia do pânico coletivo. E tanto sobre o apelo como sobre o ato, a marca solar da cruz. É um fato que as línguas vernaculares do extremo Ocidente, do mundo francês o do mundo anglo-saxão não encontraram outro signo para exprimir na comunicação contemporânea o que é melhor, maior, e mais capaz de sublimação no ato coletivo do que aquele que foi, tardiamente, colocado sobre a aventura hierosolimitana, carregada em seus primeiros impulsos por uma aspiração irresistível da realização salvadora. O que desejamos é encontrar novamente as vicissitudes do signo nas decantações, talvez as transferências dos sucessivos conteúdos no fluxo entre os séculos XI e XX. A via diacrônica era a única que libertava, a única que permitia compreender tanto os apelos silenciosos e exaltantes de hoje, quanto o mistério das migrações tumultuárias no corpo da antiga cristandade. Recorre-se, portanto, à história, para compreender a gestação das profundidades no ato coletivo de transgressão do mundo, ato eminente no plano humano de qualquer poder sacro.

Passa-se a um terceiro nível, talvez ainda mais profundo. Depois da criação mítica da toda potência coletiva, de suas pompas e de suas obras, a vida do tempo; de vários tempos, e não de um só. Em arabescos, entrelaça-se, ao tempo que se pode dizer linear das continuidades históricas, o tempo emotivo sacro da espera, seja de profecia, ou mais solenemente ainda da *eschaté*. Nesse tempo escatológico, não há mais homogeneidade aparente, mas há ritmos, periodicidades. Logo se registra no volver de cada século novo, por exemplo, ou na aproximação dos milênios. Registra-se em outros exemplos, talvez, ainda mais explorados. Quanto à profecia, que distância entre o anúncio e o acontecimento, e sobre que fundo de motivações tradicionais, de crispções internas, de medos, de angústias, de vinganças, de usura da vontade de existir estabelece-se ela e sobretudo retorna? O inventário elementar e objetivo das manifestações proféticas, dos acontecimentos escatológicos descobre uma interpretação do tempo escatológico, absorvido no nivelamento histórico. Somente em seu nível, a vida tocante da duração, vida onde não há nem relógio, nem calendário, mas há tensão algumas vezes até rebarbante, tensão em que sobe, ultrapassando-se a si mesma, a energética humana que procura satisfação. Para que a promessa se cumpra, se torne fato, a uma só vez verdade do que foi anunciado e domínio humano sobre o futuro, e, portanto, outra libertação ou exercício de poder. Medir a amplitude dessas contrações de espasmos da existência coletiva na duração, só a descrição historiográfica o permite, fixando as voltas, as escansões, a desigualdade das esperas, e fixando, portanto, no combate da imortalidade, soteriológico de uma certa maneira, o exercício de poder. Vencer o tempo é, com efeito, um outro aspecto e aspecto fundamental da busca humana de todo o poder. A dimensão do eterno é que

o tempo acabe, e atingi-la ou, pelo menos, tender a atingi-la é criação sacra em ato. Nós vivemos muito sobre um comércio do objeto sagrado, exterior e como deposto, no meio dos grupos humanos que dele se alimentam, por uma mão do além. Examinando o ato em sua dinâmica, a tensão da criação sagrada impõe-se, e não há tensão maior, em face da condição humana, do que esse domínio do tempo, estabelecido soberanamente em dependência, que a imortalidade representa. É uma dinâmica que torna histórico o dado antropológico, mas extrair esse dado de sua aparente eternidade é, seguramente, a melhor maneira de incarnar, ou seja, de torná-lo mais expressivo de certas necessidades humanas normalmente guardadas em silêncio. Fixar o momento em que os homens temem não aguentar mais com eles próprios e se precipitam para sair da história, vivendo a loucura pânica de poder fazê-lo, equivale a medir a energia profunda que possuem, e sua capacidade de aceitar, de suportar, de viver a duração, de aceitá-la, assim, como duração. Nesse nível do combate entre o homem e sua história, como é que esta não seria essencial? Como, do próprio seio do combate, não descobrir melhor a sua realidade existencial, na medida em que ela liberta, de grupo humano, a capacidade respectiva de cada um, de existir? No coração mesmo desse assunto, está a opção capital entre o acontecimento e o aparecimento. O primeiro constitui a própria trama da história; o segundo constitui o surto do outro, que precede a saída fora de si. Iluminação ou transcendência e o aparecimento. Esse poder de aparecimento alimenta, de forma igual, as sociedades ou grupos humanos? Ou será que existe uma distinção entre aqueles que repetem o *in illo tempore* das cosmogonias originais e aqueles que, libertados da memória dos começos — laço evidentemente edênico — ou se acreditando libertados, vivem a espera do retorno, mais inclinados a anunciar do que a redizer? É uma interrogação que não classificará, uma vez que qualquer classificação torna mecânico tanto o objeto quanto o autor, mas que abre apenas um outro método de análise, impondo o concurso descritivo da história. A descrição torna fixo o material a partir do qual será possível avaliar proporções, variações ou transferências, e o condicionamento dos mesmos, entre memória e progresso, ou talvez, para falar de maneira teológica, entre fé vivida e esperança. Para as futurologias, os resultados podem ser importantes: todo conhecimento dos comportamentos coletivos é tesouro antropológico. Sobretudo para uma antropologia do sagrado, onde o sentido do tempo sacro, o próprio método de sacralização, assim como as inversões que vêm depois são luzes sobre a criatividade sacra do *homo religiosus*.

O que acaba de ser dito da descrição histórica deve ser agora mais fortemente colocado, como a terceira contribuição "evidencial" da história à antropologia. A história, com efeito, enquanto a convergência de documentos o permite, estabelece continuidade e variação. De outra maneira, ela mostra, na frente da cena, o trabalho elaborado nas profundidades da criação coletiva: em grande parte, a história é a expressão desse trabalho, e é, portanto, a sua linguagem. A ligação entre essa linguagem e o seu sentido, quer dizer, o motivo criador, ainda não foi explorada: no presente é possível apenas colocar essa questão e saber que existe essa ligação, em face de todas as nossas análises. Daí vem o serviço pelo qual a história estabelece essa linguagem numa coerência aproximativa, até em sua própria descontinuidade. No que se refere à antropologia



do sagrado, alguns exemplos mostrarão a utilidade desse serviço. Primeiro, no que diz respeito ao culto de Maria, culto que se alimenta na época contemporânea sobretudo de aparições, e de aparições da Virgem sozinha. Em oito séculos, operou-se uma mutação, desde que se confronte o culto das imagens de Lourdes e as virgens negras do tipo *sedes sapientiae* do florescimento romano. Aqui a dama que brilha de pureza proclamando a sua concepção imaculada, figura solitária e que irradia luz sobre um fundo oval de raios; ali, uma Mãe de reino, obscura como as profundidades infernais, ícone que suporta a manifestação e impõe um culto silencioso e que sublima. Na Virgem de nossos dias, encontra-se um poder de diálogo — o que se apressa a exprimir, em nossas igrejas, a proliferação recente de estátuas de Bernadette de joelhos, a uma certa distância da "Senhora" de Lourdes. Frente à estátua romana, não há mais do que o comércio do ídolo, ao mesmo tempo mais longe e mais próximo, seguramente mais provocador de extroversão, e, portanto, mais libertador. Que coerência existirá, entre uma e outra forma, através dos tempos? Para apurá-la e estabelecê-la com segurança, impor-se-ia um inventário rigoroso de todas as imagens de Maria, por grandes setores de áreas culturais, mas das sondagens feitas já se divisa uma cadeia que mostra a desagregação muito lenta do grupo Mãe-Criança no sentido de uma afirmação luminosamente virginal. Entre as duas figuras, e exprimindo um processo progressivo de separação, a Mãe da dor solitária, a "Addolorata" que o fervor mediterrâneo, de emotividade matriarcal animal, vai tratar também como Virgem das dores transpassada por sete espadas. Mas a "Addolorata" traz em si a tristeza da criança morta, da separação. Desfaz-se, na aparência, o conjunto, mas permanece na própria expressão da dor. As Virgens de aparição contemporâneas aparecem solitárias para dar a sua mensagem, agora oral e não mais figurada. Tais são os traços — entre muitos outros — que revelam o trabalho silencioso, que modelam a imagem cultural para torná-la mais imediatamente conjuratória e que, cada um deles, compõem a linguagem da alma coletiva de outra maneira impossível de ouvir. Só o estabelecimento de seqüências históricas, agrupando de maneira objetiva as séries fortemente mutiladas que nos restam, pode permitir escrutinar, quando à Dama de intercessão, as profundidades de um comércio de libertação da mulher, seja tendendo a representar a sublimação possível do pecado da carne, seja aceitando a prova mortal da encarnação. As imagens e a sua lenta transformação mostram os episódios desse combate entre as duas naturezas, a carnal e a espiritual. Através desses episódios, descobrem-se os acentos de uma consciência de reino da Mãe chthoniana, soberania quase pessoal, e de uma arte dramática da carne mortal, e de uma genética "existencial" com fundamento essencialmente feminino, e de uma recusa possível da condição humana em suas limitações propriamente biológicas, realidade sem dúvida do pecado original. Atrás dos episódios e por seu intermédio figuram esses dados do viver humano, tanto mais antropológicos que, simplesmente ao perfilá-los, impõe-se a impressão de reencontro com as grandes séries de imagens das cosmogonias ou mitologias mais ou menos originais. Como se fosse necessário atingir esses níveis de linguagem para que, enfim, o silêncio fale.

Não se esgota, nesse mergulho em busca do silêncio, o capítulo da imagem plástica do que é sagrado. São séries privilegiadas para que se ouçam as vozes interiores, as representações dos mistérios. Isso passa-se, por exemplo, no caso

do mistério da Trindade ou nessa figura da encarnação que é a Anunciação. O primeiro desses mistérios tornou-se hoje mental e teológico; a imagem de três pessoas ligadas ou combinadas com o laço estranho e significativo da pomba do Espírito ou se desfez atualmente ou está enterrada. Só a descrição histórica pode estabelecer como representar essa chave divina da vida do universo, quando outra forma de representação tornou-se ou impossível ou indiferente. Tanto mais que ocorreu um acontecimento notável para impedir a representação do mistério, isto é, a quase proibição de Trento da representação do mistério. Esse longo processo de não-correspondência atinge um segredo da alma. Somente um material constituído em séries, historicamente enraizado, pode trazer luzes sobre essa não-necessidade crescente, ou sobre o medo e a recusa de transformar em objeto o que é estranho. Esse estranho, soberano de forma extraordinária, no venerável *Codex Calixtinus* de Santiago de Compostela, obra datada da metade do século XII, e que descreve, no cibório do altar do apóstolo, um monumento triangular colocado no alto do edifício. Virado para o ocidente, o Pai; virado para o sul e o oriente, o Filho; ao norte, o Espírito. Se essa disposição é produto da consciência ou do acaso, o manuscrito não o esclarece, mas a observação rigorosa descobre uma ordem de correspondência que não se deve perder, quer dizer, um reino do Universo. Com a Anunciação, a colheita documentária pode tornar-se considerável. Aqui, de forma segura, as séries falarão, sobretudo se forem interrogadas quanto à permanência das estruturas e quanto ao alcance significativo de uma infinidade de detalhes. Em primeiro lugar, os elementos que constituem o quadro; as relações de espaço ou de atitude entre os dois personagens; as roupas e os objetos da Virgem; sobretudo a necessidade ou não da palavra escrita num dístico; o espaço fechado da cena ou bem a sua abertura e o que a abertura indica, todos esses traços, entre muitos outros, evocam tantas palavras diversas num esforço tocante para ouvir, e, algumas vezes, para compreender o mistério, ou, mais simplesmente ainda, para que a imagem do mistério possa ser recebida, para que passe à memória e possa, portanto, ser sempre reconhecida. Essa gesta da recepção de imagens sacras através dos séculos revela esse outro empreendimento da condição humana, a possibilidade de recepção, de comunicação do mistério: é uma abertura, portanto, para a oficina de Vulcano, nas trevas da alma coletiva, onde se forja, na energia dos impulsos tão fortes quanto confusos, o vocabulário da extroversão para o equilíbrio e a terapia.

E na elaboração da língua litúrgica e na história da liturgia que o perfil histórico é, ainda mais, indispensável. Com a liturgia nós ficamos, com efeito, no coração da cerimônia sacra. A língua e os ritos compõem o condicionamento sacro. Nenhuma língua, segundo parece, adere melhor ao ato, ao objeto ou à conjuração do que a língua da prece litúrgica. Cada palavra é essencial, porque ela contém o exercício inteiro. Em tal matéria, o trabalho dos séculos foi, necessariamente, de infinita delicadeza. Além da língua, do vocabulário, do ritmo da frase modulada ou cantada, há a composição dos tempos, dos atos, do cerimonial. No universo católico, de fundamento monástico antigo, as horas canônicas são um livro de vida, e, até bem adiante no século XVII, a irradiação do livro de horas nos meios leigos com alguma religião testemunham uma profunda obediência a essa ordem de vida, que também é uma forma de dominar e de santificar o dia, e, portanto, o tempo. E assim uma via nova para a análise



antropológica do combate do homem com o tempo ou das formas terapêicas, talvez conjuratórias, definidas pela experiência monástica, experiência eminente de sociedade comunitária monosssexual. Para além do bloco monástico, que foi educador do Ocidente e em cuja criatividade enorme e fértil a pesquisa histórica está longe de haver penetrado, na própria composição da *lectio divina*, nas relações entre a prece e a leitura dos Salmos, na iluminação das antífonas, na orquestração sutil e contrastada dos salmos de piedade e dos salmos de esperança ou de glória, no extraordinário progresso purgativo e pacificador das Completas — uma vez terminado o dia, com a *Salve Regina* das trevas, refúgio no seio protetor da mãe — e, enfim, na constituição desse processo sacro, descobre-se uma ordem de relações entre o humano e o divino, um comércio e uma energia sacros ao mesmo tempo, quer dizer, uma maneira de agir para adquirir o poder ou a paz de Deus. É uma arte dramática ou cênica do que é um jogo sacro, pelo qual se transcende a condição humana. A revelação ou a descoberta somente das motivações entremeadas na história litúrgica de uma determinada sociedade coloca o homem em sua mais nobre ambição, ou liberta os segredos mânticos de seu equilíbrio. Como a festa é uma confissão que aumenta os impulsos de existir *nunc et semper*, é uma nostalgia ou espera de cumprimento e, em profundidade, retorno às fontes, nem que seja apenas às fontes de uma nova carga física. A época das festas, o seu desenvolvimento espacial, as composições das massas ou dos grupos, a integração ou não do indivíduo na festa, a disciplina ou a purgação pânica, a orquestração da representação, são tantos outros aspectos que enlaçam os meios pelos quais conjuntos ou sociedades humanas celebram, quer dizer, encontram-se criadores de glória, de alegria, e, no mais alto, sem dúvida, de paz. Nesses domínios complexos, no limite do discurso da eternidade, e, sobretudo, sem problema de comunicação, — sendo a linguagem litúrgica e a festa atos de si para consigo —, as mutações revelam o trabalho de fundo, dos subterrâneos. Assim, na experiência do Ocidente moderno, as "Reformas" e, no mundo da Europa Central, de forma muito expressiva, as reivindicações sucessivas do eclesiasticismo, ou, numa outra perspectiva não menos iluminadora, a elaboração da festa revolucionária. O perfil histórico dessas aventuras essenciais, os sincretismos que se esboçam, as recusas, as impotências, os abandonos, só esses elementos revelarão a luta dramática, sagrada, da vida do tempo numa sociedade determinada, o dinamismo necessário para a elaboração de uma festa e que valores, imagens ou ritos da festa devem permanecer, seja indispensáveis, seja bloqueados num fundo de hábitos. A história da cerimônia e a história da festa ainda estão para ser escritas, e nenhuma outra história seria tão essencial à tarefa de descobrir a vida coletiva silenciosa do Ocidente, as suas invenções catárticas ou o seu empirismo popular: o que constitui uma grande camada da experiência humana.

Se, da festa, volta-se à liturgia, há fornecimento de "modelos" no arranjo interno dos livros litúrgicos, e na história do comportamento coletivo. Em primeiro lugar, modelos de escrita, que se encontram nos versos dos livros dos salmos, e que vão influir sobre a alma coletiva e deixar traços. Nada mostraria melhor as associações ou os impulsos da vida religiosa cristã no Ocidente do que quantificar, época após época, os versos, as passagens da Escritura e, mais particularmente, dos Salmos, retidos para a meditação coletiva nos mais variados

escritos. Em suma, um decodificador do Espírito, revelando imagens, palavras ou representações por meio das quais qualquer coisa filtrou-se, da necessidade ou da espera até então silenciosas, — levando-se em conta, é evidente, as épocas de hábito, de inércia ou de esclerose e, portanto, passivamente repetitivas, ligadas indissolavelmente a toda vida sacra, sobretudo quando ela se estende largamente na duração. Seria, no entanto, uma obra imensa, que revelaria nossos caminhos de religião num milênio e meio de impregnação escriturária. Como não se decifrar, se um dia a história for feita, mecanismos até aqui não atingidos da alma coletiva na sua alimentação de energia sacra. Além das palavras, encontram-se as imagens com forma humana. Já foi dito o quão revelador é o tipo do santo da imagem, ou imagens coletivas de poder, porque é preciso interpretar o santo em sua obra de poder, muito mais do que como exemplo ético. Além da diversidade histórica dos processos de canonização e da própria maneira pela qual foi ou é conduzido o processo — esses atos coletivos que instruem quanto à realidade possível do santo, oferece-se um material considerável, ainda inteiramente histórico, mediante os calendários litúrgicos e os breviários. É encarregada, com efeito, no progresso dos séculos modernos, a revisão dos calendários e dos breviários, para expurgo dos santos que se tornaram hipotéticos ou simplesmente indesejáveis, como excessivamente antigos ou heteróctones, algumas vezes mesmo ultramontanos. A paixão da verdade desencadeou-se sobretudo nas terceiras lições dos breviários. Tanto na própria redação das lições, quanto em sua estrutura mental, impõem-se quadros de uma apreensão do "modelo", segundo uma apresentação a um tempo comum e singular. Os conteúdos acentuam a visão e é possível, época após época, determinar o combate de um espírito historicamente racionalista e do lendário excessivamente tradicional, fixando assim as conquistas da verdade dos santos por uma história que recusa grande parte de sua irracionalidade. Ao mesmo tempo, portanto, a história e a análise dessas revisões, desenvolvimento de um caminho mental em que a história torna-se uma serva da razão, essa, naturalmente, contra o sagrado, e galeria de modelos em que meios e almas vêm reconhecer-se, contentar-se e florescer na certeza não confessada de uma capacidade de santidade.

Ainda e sempre, a revelação das profundidades só na manifestação das seqüências históricas. A história, nos limites de seu material sempre fragmentário, descobre o "fazer" e os acidentes do "fazer". Assim, atrás do sinal, descobre o ato e os gestos que compõem o ato. A confissão diacrônica desemboca no trabalho profundo e, até então, misterioso da alma coletiva. Episódios, constituição de vocabulário ou de "discurso" de qualquer forma que seja, mutações lentas, impulsos abortados são outros tantos elementos do que se poderia chamar de vias de comunicação, atalhos, entre a fixação histórica dos "sinais" e a gestação silenciosa. Tornando fixas as opções e a obra das opções, a história empresta voz ao gênio profundo do grupo humano, revela o seu trabalho interior e mostra o trabalho do coletivo em sua afirmação de existir, e o equipamento do mundo que lhe daria, ao mesmo tempo, a sua certeza e, como as certezas guardam limites, a sua promessa de ultrapassagem. Será que é necessário acrescentar que, em face do sagrado, o grupo, na aproximação ou na recusa, vive uma de suas mais altas tensões? Na afirmação humana, o sagrado é o poder "outro": o poder que é preciso, pelo menos, atingir. É uma emulação ou uma competição, e, pelo menos,

é a ambição de Prometeu, onde o homem mostra o que há de maior em si mesmo. É um campo privilegiado, portanto, para conhecer nele uma física e uma metafísica de sua grandeza. Nas representações figuradas que faz dos deuses ou dos santos, na organização da fé, doutrina ou imagem, do sobrenatural e de todos os reinos do além acessíveis ou capazes de equilibrar, a sociedade dos homens revela os movimentos incoercíveis de sua busca de imortalidade, quer dizer, de sua vontade animal e espiritual de conquistar o ser. Penetrar nas oficinas de tal trabalho, mediante os produtos da história, equivale a iluminar as vias da criação, dos impulsos, do silêncio, tudo o que não é dito pelo dado antropológico.

O último e evidente aspecto pelo qual a história se mostra indispensável a uma antropologia do sagrado é a consciência e o tratamento do caso singular. Dizendo tudo, para a história o que existe é o caso singular; é uma outra maneira de dizer que a história é uma ciência do relativo. De fato, no domínio da história, o que é singular impõe-se tanto pela unidade, fato único, obra ou criação individual, a vida de um homem, do que pelo quantitativo e pela massa. Não devemos concluir que o singular representa a qualidade, em face da quantidade, isso seria um paralelismo capaz de paralisar. O singular é um, e isso basta. Ele impõe-se como um e se faz objeto. A reverência necessária do historiador ao reconhecimento do objeto tem alguma analogia, e talvez mesmo parentesco, como se viesse da mesma fonte, com o que se passa no encontro com o sagrado. Uma e outra coisa exprimem um contato individual de participação. Nesse sentido, que não é dos menores, a história é uma educadora: a sua escola do objeto ilumina a interpretação da experiência sacra e alimenta, possivelmente, a riqueza, justamente de interpretação, de que vive essa última. Essa obra a história a faz, ainda que se limite a descobrir no objeto os aspectos sagrados implícitos na duração do tempo. Sendo conhecimento do singular, a história é inteligibilidade do pânico, sem a menor alteração ou racionalização desses últimos. Ciência do que foi, ela abre a plena presença do que é. Terapia mental da maior importância para qualquer tentativa de experimentar os poderes da condição humana, — o que é a própria antropologia. No encontro com o sagrado, a história, justamente porque ela é recusada, como parece sê-lo, na vida do instante, essa outra presença da eternidade na vida da história humana, encontra-se implicitamente, mas necessariamente presente. Em face do individual, não parece haver sagrado possível sem uma impregnação difusa, quer dizer, uma realidade histórica.

A isso devemos acrescentar, mesmo correndo o risco de parecer que estamos dizendo um truismo, que a história, na medida em que conhece o singular, procura a raiz. O que equivale a mostrá-la no tempo, na duração, ato elementar pelo qual o "porquê" é substituído pelo "como" e pode, no conteúdo desse último, encontrar a sua resposta.

Enfim, de uma forma ainda mais evidente, o que é próprio da história é o fato de conter uma trama de acontecimentos ou de fatos que se pode dizer que não têm dia seguinte, e, portanto, que são eminentemente singulares, mas que vão prolongar-se em conseqüências infinitas. Por memorização e transmissão coletiva, com as narrações cosmogônicas, a história é essa explicação da existência que ilumina toda duração criadora. Ou bem ela procede pela inclusão e recepção na vida do tempo da atividade criadora. Assim, procede ela no caso da Encarnação cristã: há o Cristo histórico; há o fenômeno de fixação evangélica

depois de um bom século de intervalo; há a elaboração do mistério de que a interpretação deve ser a aceitação do que não é temporal no temporal; o gênio extraordinário do cristianismo, já se disse, consiste no consentimento divino ao tempo dos homens, e, simultaneamente, a dramatização humana e divina desse tempo. O cumprimento do mistério é acontecimento, singularidade histórica, e um maior poder ou virtude do mistério, sem dúvida, de tornar-se acontecimento. Quanto mais for único o acontecimento, mais ele se torna mistério e contém em si a possibilidade de marcar os tempos. O exemplo exigiria uma análise muito profunda. Que seja bastante dizer que a Anunciação é um acontecimento situado no tempo, e que, de outra forma, não teria havido, do ponto de vista daquilo em que humanamente se pode crer, a Encarnação. O acontecimento singular transcende o tempo e o domina. Com o Mistério, portanto, estamos em presença de um drama de relações entre o tempo e a eternidade: o que parece, depois de tudo, a graça única de todo acontecimento singular, sobretudo na medida em que se torna sagrado. A saída para fora do tempo encontra-se, com freqüência, no que é único, seja esse anúncio de graça ou promessa de retorno. Em face da antropologia do sagrado, não era possível omitir o seu poder incomensurável, ainda insuficientemente medido. O único, o singular, no campo do conhecimento humano, é uma presa favorita da história, à condição de que esta última viva a pureza espiritual indispensável para reconhecê-lo, situá-lo, analisá-lo. Pois o único é nenhum outro; não há maneira possível de aproximação de seu segredo, se não se faz a descoberta, novamente.

No capítulo de história, por que não terminar com a intuição do poeta? Na segunda memória, de intenção certamente erudita, que introduz o *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Chateaubriand, acentuando a consciência das tradições que localizam fatos na Terra Santa, reflete da seguinte maneira, acima de qualquer tentação crítica: "É certo que as lembranças religiosas não se perdem tão facilmente como as lembranças puramente históricas: estas últimas, em geral, são confiadas à memória de um pequeno grupo de homens instruídos, que podem esquecer a verdade ou fantasiá-la, segundo as suas paixões; as primeiras são entregues a todo um povo, que as transmite, de maneira maquinal, aos seus filhos. Se o princípio da religião é severo, como acontece com o cristianismo; se o menor desvio de um fato ou de uma idéia torna-se uma heresia, é provável que tudo o que toca essa religião conservar-se-á, de época em época, com uma rigorosa exatidão". É uma discriminação, em termos globais, de Chateaubriand, discriminação que necessita ser refinada, ou talvez corrigida, mas fica colocada a necessidade de um concurso de conhecimentos entre o temporal, o parcial, o singular existencial e a mistura coletiva, os mecanismos sociais de autocontrole, o rigor da memória até na atividade de criação de fábulas ou na imaginação, que fazem com que o que é distinto e deve assim permanecer possa, num progresso respectivo, de forma orgânica, "em espírito e verdade", também concorrer para a definição de uma das ciências humanas mais indispensáveis ao homem, a ciência, digna de Prometeu, de viver com os seus deuses.



## A religião: História religiosa

DOMINIQUE JULIA

As mudanças religiosas só se explicam, se admitirmos que as mudanças sociais produzem, nos fiéis, modificações de idéias e de desejos tais que os obrigam a modificar as diversas partes de seu sistema religioso. Há uma continuidade de ida e volta, uma infidelidade de reações entre os fenômenos religiosos, a posição dos indivíduos no interior da sociedade e os sentimentos religiosos desses indivíduos. A densidade de população, as comunicações mais ou menos extensas, a mistura de raças, as oposições de textos, de gerações, de classes, de nações, de invenções científicas e técnicas, tudo isso age sobre o sentimento religioso individual e transforma, assim, a religião... Entre as nações, poucas parecem oferecer um terreno mais fértil em resultados do que o nosso país, onde assistimos precisamente a uma espécie de crise dos sistemas religiosos e do sentimento religioso...

Sabemos, aproximadamente, o número de igrejas que são construídas, o número de capelas que são abertas; o crescimento do número foi acaso produzido em razão direta do aumento das populações? Sabemos, mais ou menos, as somas despendidas com o culto das fábricas, as importâncias de certos benefícios eclesiásticos, os legados autorizados: todas essas formas traduzem necessidades ou atos. Também sobre as peregrinações podemos reunir documentos do mesmo gênero, e também sobre as missões; da mesma maneira, podemos medir o fetichismo das massas, e o proselitismo dos cristãos. Em todas as partes, há abundância de assuntos precisos para estudo. Poderiam, portanto, aparecer transfor-

mações. O estado da religiosidade francesa poderia ser analisado com segurança, da mesma forma que o estatístico estuda a condição da moralidade, através das estatísticas morais e criminais<sup>1</sup>.

Marcel Mauss propôs esse programa de investigação, decididamente moderno, desde 1903, aos leitores do *Année sociologique*. Será que podemos dizer, setenta anos depois, que o apelo foi ouvido? A creremos no cronista da rubrica histórica do jornal *Le Monde* — que, ainda por cima, é especialista de história religiosa —, na sua apreciação da mais recente obra universitária sobre a religião católica na época moderna<sup>2</sup>, “é enorme, é demasiada, é excessiva a parte reservada à sociologia religiosa... com exclusão de outros assuntos de interesse essencial, como o movimento de idéias ou da arte”. Teriam os métodos sociológicos, assim, invadido o horizonte histórico, a ponto de modificar o seu caráter específico? Para dizer a verdade, instaurado nesse plano, o debate entre a história e a sociologia corre o risco de parecer vão. Os desafios entre disciplinas só têm significação, desde que elucidem os procedimentos específicos de cada uma. Antes de concluir, convém descrever um percurso e estabelecer um balanço dos resultados adquiridos.

### Descrição do percurso

Desde 1900 alterou-se completamente a paisagem que organiza as ciências humanas. O debate fundamental que obscurecia o campo epistemológico para a geração da volta do século era o debate sobre as relações da ciência com a religião, a saber, o de uma contradição insuperável entre fé religiosa e pensamento científico. Que se trate de Durkheim, de Pareto ou de Max Weber, todos três têm como primeira ambição a de serem cientistas ou sábios, e se chocam com as “teologias” que ocupam o terreno onde pretendem colocar-se<sup>3</sup>. Por isso mesmo, seu discurso testemunha a situação que tornou possível escrevê-lo. Pois, querer explicar em termos científicos uma religião já constitui uma confissão de que esta deixou de *fundamentar* a sociedade, significa defini-la como uma *representação*, tratá-la como um produto cultural despido de todo privilégio de verdade com relação aos outros produtos. É chegar, em prazo mais ou menos longo, a um código diferente daquele que organizou a Idade Média e a época moderna, a um código em sentido inverso. No entanto, essa operação de despir a religião de seu privilégio estava duplamente limitada: por um lado, havia um limite exterior, na medida em que, opondo-se às ortodoxias, ela procurava tratar *objetos* “religiosos”, sobre os quais as Igrejas haviam, até então, tido um direito exclusivo, em termos científicos; por outro lado, o aspecto positivo do exame conferia ao fenômeno religioso uma *realidade* que convinha não apenas afirmar, mas defender. Pois eis o paradoxo aparente: os sociólogos do começo do século constataavam a decadência das crenças tradicionais frente ao



desenvolvimento do pensamento científico, mas retomavam, ao mesmo tempo, de maneiras variadas, a velha idéia de Augusto Comte, segundo a qual as sociedades só podem manter estrutura e coerência por meio de crenças comuns que reúnam os membros da comunidade<sup>4</sup>. Uma atitude, certamente, lembra a situação sócio-cultural na qual se desenvolvia a pesquisa intelectual na volta do século<sup>5</sup>. Gostaríamos apenas de sublinhar aqui a parte atribuída à *consciência* religiosa como uma fato de maior importância, dominando a ordem de toda uma sociedade. Essa transparência da consciência era então um postulado inabalável: ela se encontra da mesma maneira na história<sup>6</sup>.

As ciências humanas recusam, hoje em dia, essa limpidez da consciência. É o percurso que seria necessário delimitar é o que conduz do sujeito consciente ao sistema, à regra, à norma como campo próprio da investigação. Não se pode mais sustentar o postulado teológico que fazia crer ao historiador do catolicismo que os conhecimentos ou as práticas religiosas do século XVII são as mesmas de hoje. Lucien Febvre delimitava bem o problema, escrevendo sobre a feitiçaria do século XVI:

*É preciso que, em sua estrutura profunda, a mentalidade dos homens mais esclarecidos do fim do século XVI e do começo do século XVII tenha sido radicalmente diferente da mentalidade dos homens de nosso tempo; é preciso que, entre nós e eles, se tenham passado revoluções<sup>7</sup>.*

Isso não quer dizer que o historiador, o sociólogo ou o psicólogo da religião possam pretender colocar-se, no ponto de vista de Síríus. O objeto das ciências humanas, no entanto, é agora a linguagem, as leis segundo as quais se organizam as linguagens sociais, históricas ou psicológicas. A consciência não é mais, nessas condições do que uma *representação* — o mais das vezes, falaciosa — dos determinantes que a organizam. Ela não pode ter a pretensão de constituir o real, não o pode mais. O que uma análise histórica ou sociológica revela são as regras de funcionamentos sociais<sup>8</sup>. Isso admitido, será permissível continuar a falar do caráter específico das “ciências religiosas<sup>9</sup>”? Na realidade, os fenômenos religiosos não são tratados de forma diferente do que os objetos profanos pelas ciências humanas<sup>10</sup>. Eles entram como elementos nos cortes que pratica uma análise histórica ou sociológica, destacando as unidades que julga pertinentes com relação ao modelo de interpretação que se adotou. O que interessa ao operador, ao analista, não é a condição de verdade das afirmações religiosas que estuda<sup>11</sup>, mas a relação que mantém essas afirmações, esses enunciados com o tipo de sociedade ou de cultura, que os explicam. Tornaram-se, assim, *sintomas*, sinais de uma coisa diferente daquela que pretendem dizer. Quer se trate do clero, quer das práticas de piedade ou das teologias, nós interrogamos os fenômenos religiosos em função daquilo que são suscetíveis de ensinar-nos de uma certa condição social, quando, justamente, essas teologias eram, para os contemporâneos o próprio fundamento da sociedade. Entre eles e nós, desde o tempo deles e o nosso, o que é explicado tornou-se o que nos faz compreender as suas explicações<sup>12</sup>. Dois exemplos de investigações recentes esclarecerão essa inversão de ordem. A investigação feita por Jacques Le Goff sobre o apostolado das ordens mendicantes, do século XIII ao XV, não tem por finalidade escrever uma nova

história do apostolado dominicano ou franciscano, mas tem a finalidade de descobrir, através do apostolado, as etapas de urbanização da França medieval<sup>13</sup>. Quando Pierer Vilar estuda os teólogos espanhóis do século XVI, ele o faz para encontrar neles, extrair deles os primeiros conceitos de uma teoria econômica ainda balbuciente<sup>14</sup>.

Se o caráter específico das ciências religiosas consideradas à parte desaparece no nível dos métodos que empregam, subsistirá esse caráter específico no nível dos *objetos* que essas ciências pretendem estudar? Na realidade, se o que é próprio de uma ciência é *construir* o seu objeto, é preciso reconhecer que o “domínio religioso” é singularmente ampliável, desde que não se fale mais de sociedades globalmente religiosas: tal domínio pode estender-se até os socialismos do século XIX considerados como messianismos ou religiões profanas<sup>15</sup>. Em sentido inverso, Lucien Goldmann, estudando a ideologia jansenista, não lhe reconhece mais do que um alcance puramente sociológico, o de ser, para os funcionários do rei, oriunda de uma oposição desprovida de qualquer poder: a criação dos comissários do rei que eliminava a nobreza de toga teria conduzido esta última a adotar uma ideologia que afirmava a “impossibilidade radical de realização de uma vida válida no mundo”, conduzindo a um retiro fora de qualquer função social<sup>16</sup>. O mesmo se passa quando Freud estuda uma neurose demoníaca no século XVII<sup>17</sup>; ele procura discernir, sob formas sócio-culturais diferentes, os sintomas sucessivos de uma mesma estrutura psicológica: quer o pintor bávaro Cristóvão Haitzmann assine pactos com o diabo, trocando a sua vida, corpo e alma, depois de nove anos, quer ingresse, em seguida, na Congregação dos Irmãos da Misericórdia, trata-se para ele, privado de seu pai falecido, de conseguir, mediante a submissão a uma pena, o benefício de ter outro pai: “No fundo as duas fases de sua doença tinham o mesmo sentido. Ele não procurava outra coisa do que assegurar a sua existência<sup>18</sup>.” A decifração de Freud consiste em encontrar num discurso (nesse caso religioso) a indicação de regras que o organizam, a despeito mesmo daquele que o pronuncia.

A definição do religioso não é, portanto, jamais o resultado de métodos científicos que *a priori* postulam um domínio diferente. E a ambigüidade de um *objeto* que sempre escapa faz pensar nas condições históricas que permitiram a aparição de uma história que não é “santa”. O que tornou possível uma sociologia (ou uma história) religiosa é essa *distância*, essa *separação* estabelecidas por uma sociedade que não pensa mais em si mesma de uma maneira religiosa. Surge a seguinte interrogação: como compreender com as nossas categorias mentais e nossos conceitos de hoje o que é fundamentalmente *diferente*, o que é fundamentalmente *outro*? Analisar os fenômenos religiosos (uma prática, uma ordem, uma espiritualidade), armar as séries, descobrir os ritmos e os cortes que permitem explicar os fenômenos, não implica o *sentido* a dar à ideologia considerada.

Colocar-se-á o “sentido” do lado do *sujeito* historiador ou sociólogo e das intenções que o animam? É esquecer completamente que os procedimentos por ele utilizados não guardam relação com a escolha que o possa ligar a uma Igreja, uma seita ou um grupo espiritual, mas são métodos guiados pelos princípios da inteligibilidade que regem a rede científica produzida pela sociedade a que pertence. Dois exemplos mostrarão bem a vaidade de uma tal ilusão. No

mesmo texto sobre a feitiçaria que nós citamos acima, Lucien Febvre repetia a fórmula de Cyrano de Bergerac: "Não se deve crer todas as coisas que diga um homem, porque um homem pode dizer todas as coisas. Não se deve crer, de um homem, mais do que aquilo que é humano", e Febvre acrescentava, numa espécie de confissão discreta, que esse texto "permite-nos celebrar, enfim, o nascimento de um novo sentido: o que eu batizei de sentido do impossível"<sup>19</sup>. Mas de onde retira o historiador o direito de definir o que é "humano"? Da convicção que a razão moderna, oriunda de Descartes e do Iluminismo, traz o progresso e a liberdade? Não representaria isso, a pretexto de objetividade, endossar divisões que hoje são discutidas, pelo retorno do que era reprimido? A etnologia e a descolonização ensinaram-nos a ser menos triunfantes<sup>20</sup>. Quanto à história religiosa, ela permaneceu na França o campo de investigação privilegiado de historiadores católicos ou protestantes. Sem dúvida, as suas convicções não podem mais influir sobre a própria operação científica: elas influem na escolha do objeto e no objetivo final do estudo. Essa enquadramento "apologético" do trabalho histórico provoca distorções que repercutem sobre a própria investigação histórica. Assim, serão retidos no discurso científico apenas as práticas ortodoxas e os enunciados doutrinários. Ou então, quando se revela a realidade de um cristianismo popular<sup>21</sup>, retomar-se-ão os cortes instaurados pela Contra-Reforma católica no século XII entre fé e superstição, e classificá-la como "paga" ou "mágica" toda mentalidade religiosa não conforme. Assim, a historiografia fecha-se, conferindo a um modelo teológico um valor de decisão, endossando uma eliminação operada pela hierarquia, e condenando ao silêncio ou ao folclore todos os que foram excluídos da cultura erudita<sup>22</sup>. Não é portanto certo que sociologia religiosa e sociologia pastoral, exegese e história dos primeiros séculos possam tão facilmente abstrair os postulados que pressupõem, quando se pretende reconciliá-las num terreno dito "neutro"<sup>23</sup>.

Voltamos, portanto, ainda uma vez, às condições de produção da pesquisa. O historiador descobre, no interior de seus métodos de análise, limites que o organizam e que têm raiz num passado bem anterior a seu próprio trabalho. A elucidação historiográfica é, portanto, a ferramenta por meio da qual assumir a herança que pesa sobre o domínio preciso de que nos ocupamos e traçar os seus limites: analisar os postulados que fundamentam os seus procedimentos constitui, para o historiador, confessar simplesmente a localização de seu discurso num espaço sócio-cultural preciso, e medir o que determina a sua diferença com relação aos discursos precedentes.

### *Uma tripla herança*

A história religiosa, a esse respeito, situa-se hoje na confluência de três movimentos cujo caráter estante era assegurado pela heterogeneidade de seus pressupostos. De uma parte, a história literária das doutrinas, que conheceu o seu primeiro período áureo com a monumental *Histoire littéraire du sentiment re-*

*ligieux* do abade Bremond<sup>24</sup> e os livros de Étienne Gilson<sup>25</sup> sobre a filosofia da Idade Média, queria tecer o seu comentário sobre uma superfície puramente ideológica pelo recurso implícito a um princípio organizador que ligasse, numa rede de relações homogêneas, todos os fenômenos de uma época: do que resulta a importância conferida às noções de influência, ou de "mentalidade", para estabelecer uma comunidade de sentido. No mesmo momento em que confessa a insuficiência de seu método, o abade Bremond descobre a chave do mesmo, o seu segredo:

*Essas verdades da fé... será que os crentes do século XVII as assimilavam seriamente, obedeciam a elas, em uma palavra, viviam-nas? Sim, responderia eu, porque procuravam vivê-las, o que vem a dar exatamente no mesmo. No entanto, devo confessar aqui, uma vez mais, a insuficiência de meu método. É um método que não repousa em estatísticas, é um método que procura criar novamente uma atmosfera espiritual. A cada um o seu trabalho; o nosso limita-se à escolha e à manipulação de indicadores propriamente literários, quer dizer, de textos religiosos<sup>26</sup>.*

Na mesma ótica, Lucien Febvre podia, com razão, censurar em Étienne Gilson o fato de que este permanecia inteiramente impermeável aos novos problemas que coloca o capitalismo mercantil no século XIV<sup>27</sup>. Com essa censura, ele sublinhava a necessidade de elucidar a relação entre infra-estruturas econômicas, formações sociais e ideologias, e recusava a tradição historiográfica que, do Iluminismo até os dias de hoje, faz da marcha do espírito humano o fator explicativo fundamental<sup>28</sup>.

Nascida mais recentemente, a sociologia religiosa — sobretudo em seu campo francês de aplicação — ainda conserva os traços de sua origem. O seu aparecimento coincide, com efeito, com o momento em que o catolicismo toma consciência de sua posição minoritária no interior de uma sociedade secularizada. Não foi, sem dúvida, obra do acaso o fato de que ela, primeiro, caracterizou-se por uma hipertrofia da sociografia das práticas<sup>29</sup>, enquanto, em sentido inverso, o sistema teórico das representações permanecia muito freqüentemente à margem do estudo. Estabeleceu-se aí um quiasma com a etnologia. Enquanto esta consagrando-se às religiões longínquas, ateu-se, longo tempo, aos ritos, às prescrições, aos textos, sem preocupar-se de determinar em que grau esses eram vivos<sup>30</sup>, a sociologia religiosa, ao analisar o catolicismo contemporâneo, deixou em suspenso até os últimos anos o problema do discurso teórico do mesmo. É revelador, a esse propósito, o texto com que Gabriel Le Bras prefaciava, em 1954, o primeiro balanço das investigações feitas na França<sup>31</sup>:

*Há setores que o católico não se permite explorar, como o da Revelação. Pois, se os mitos dos povos arcaicos são uma invenção, uma explicação, uma réplica (ou, desde que se queira, uma hipótese) da tribo, do clã, os mistérios cristãos são um ditado de Deus ao homem, que se limita a traduzir — a sua linguagem<sup>32</sup>. Mas a parte do homem começa nas exegeses, nas escolas de teologia que surgem nos meios observáveis de que exprimem algumas das particularidades. O culto prende-se mais às aspirações, às estruturas da sociedade humana. E mais ainda o faz o direito canônico.*



Além da reverência confessional, que sublinha a força de que dispunha ainda recentemente uma estrutura de poder sobre a investigação científica, esboça-se uma arqueologia. A sociologia religiosa encontra novamente, com efeito, transformada em critério de tipo científico, a divisão decisiva que foi efetuada nos tempos modernos entre gestos objetivos e crenças subjetivas: dissociação que começou no momento em que a fragmentação de um mundo cristão unitário em várias confissões<sup>33</sup> acarreta um descrédito das verdades doutrinárias que se opõem umas às outras e traz o registro objetivo para a adesão publicamente manifestada ao grupo religioso. Do fato da decadência dos valores, o critério da fé foi menos, desde então, a assimilação interior de uma verdade do que uma série de comportamentos capazes de atestar uma dependência social. Mas essa disjunção praticada entre sociedade e religião, a partir do século XVII, veio reforçar a desvalorização científica da significação dogmática da prática. Pois, que se mede, em definitivo, quando se constata uma baixa da prática? Será o que há de social numa prática em aparência religiosa, ou o que há de religioso numa prática social<sup>34</sup>?

Alimentada por modelos de análise marxista, a história econômica e social dos últimos anos viu-se rapidamente confrontada pelos problemas de estratificação sócio-profissionais nas civilizações pré-industriais<sup>35</sup>. O estudo dos antagonismos sociais conduziu-a a interrogar-se quanto à validade do emprego da noção de consciência de classe em todas as épocas, e depois a elucidar, de uma maneira mais elaborada, a relação entre níveis de cultura e grupos sociais. Se a simplificação abusiva que via na ideologia um reflexo puro da sociedade não desapareceu totalmente, os historiadores tomam consciência da dificuldade que encontram em formar conceitos quanto à relação entre infra-estrutura e superestruturas. As análises recentes de Louis Althusser condenaram esse "hegelianismo dos pobres"<sup>36</sup>, que consistia em conceber essa relação em termos de causalidade transitiva no seio de uma mesma homogeneidade temporal<sup>37</sup>. Refutar, no entanto, um tipo de encadeamento equivale só a postular uma necessidade, não é ainda definir o tipo de relação que se estabelece entre os diferentes níveis. Nesse estágio, o historiador das sociedades, mesmo quando não quer renunciar à ambição de totalidade, confessa hoje a sua aporia<sup>38</sup>, na medida em que não dispõe mais de uma teoria geral que lhe permitiria explicar o todo histórico pela intervenção de tal ou qual fator determinante. E as questões abertas pelos métodos estruturais em lingüística ou em etnologia tornam aleatórios a localização *a priori* de tal ou qual fenômeno do lado "infra", em vez de ser no lugar "super" estrutura<sup>39</sup>. Elas levam o historiador das sociedades a lugares até então desconhecidos: o estudo da linguagem e a análise dos mitos.

Onde ressurge o que foi eliminado

Não se procurará agora apresentar um panorama exaustivo das pesquisas em história religiosa<sup>40</sup>. No quadro restrito da época moderna e contemporânea, no

entanto, procurar-se-á evocar alguns trabalhos que se situam nessa junta problemática entre ideologia e sociedade.

Em seus próprios progressos, a história retorna hoje a objetos que ela não compreende mais, e vê ressurgir nos limites de seu enunciado aquela "inquietação estranha", que lhe designa o que foi, antigamente, familiar e que foi, progressivamente, eliminado pela razão<sup>41</sup> moderna. Cabe aqui perguntar se há possibilidade de escrever-se uma história de exclusão (que se trate do milagre, da feitiçaria ou da mística, por exemplo). A obra de Michel Foucault, ao escrever *Histoire de la folie*, é talvez a mais fértil para nos permitir identificar as armadilhas que o historiador encontra, a cada momento. Por um lado, o historiador conta fazer uma história não da psiquiatria mas da própria loucura em sua vivacidade antes mesmo de "qualquer captura pelo saber"<sup>42</sup>. Essa "louca" tentativa de fazer da loucura o *sujeito* de seu livro choca-se, logo de início, com o problema da linguagem. Pois, como diz o autor, entre a razão e a loucura...

*não existe linguagem comum, ou melhor, não existe mais: a constituição da loucura como doença mental no fim do século XVIII representa o termo de um diálogo que se rompe, concede a separação já adquirida, e coloca no esquecimento todas essas palavras imperfeitas, um pouco balbuciantes, sem sintaxe fixa, por meio das quais fazia-se a comunicação entre a loucura e a razão. A linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão a respeito da loucura, só pôde estabelecer-se graças a esse silêncio. Não foi minha intenção fazer a história dessa linguagem, mas fazer a arqueologia desse silêncio*<sup>43</sup>.

Mas, como observa Jacques Derrida, será suficiente colocar as armas da psiquiatria num armário para encontrar novamente a inocência e para perder qualquer cumplicidade com o arsenal da repressão:

*Toda nossa linguagem européia, a linguagem de tudo o que participou, de perto ou de longe, na aventura da razão ocidental é a imensa delegação do projeto que Foucault define como a captura e a objetivação da loucura. Nada nessa linguagem é ninguém, entre os que a falam, pode escapar à culpabilidade histórica de que Foucault parece querer fazer o processo. ... A infelicidade dos loucos, a infelicidade interminável de seu silêncio... consiste em que, quando se quer falar desse silêncio, já se passou para o inimigo, já se está do lado da ordem, mesmo se, na ordem, se combate contra a ordem e se a coloca em dúvida em sua origem*<sup>44</sup>.

No entanto, se essa "arqueologia do silêncio" pôde ser tentada, é porque o conceito de loucura como falta de razão, como contrária à razão perde a sua unidade, não sendo mais a psiquiatria simplesmente policial<sup>45</sup>. Torna-se, então, possível uma palavra sobre a loucura:

*...o estudo estrutural do conjunto histórico — noções, instituições, medidas jurídicas e policiais, conceitos científicos — que retém prisioneira uma loucura cujo estado selvagem jamais poderá ser restituído em si mesmo; em falta dessa inacessível pureza primitiva, o estudo estrutural deve voltar novamente à decisão que liga e, ao mesmo tempo, separa a razão e a loucura*<sup>46</sup>.



Aqui indica-se um caminho que convém seguir. Em se tratando de religião, a ruptura definitiva do catolicismo de depois do Concílio de Trento e da primazia romana e o desenvolvimento dos movimentos de protesto na Igreja levam o historiador ao estudo dos fenômenos reprimidos e marginais. Mas, da mesma forma que Michel Foucault recusa-se a utilizar o arsenal da razão clássica para falar da loucura, o historiador do catolicismo não pode usar critérios teológicos para explicar as crenças populares. A resistência que se manifesta hoje frente a um aparelho de poder e de doutrina corroído coloca a questão do silêncio de ontem: adesão ou recusa às definições da elite<sup>47</sup>? Nessas condições, o método, por assim dizer, regressivo talvez seja o menos prejudicial: primeiro, fazer modestamente um inventário e uma morfologia dos cultos populares que ainda subsistem, antes de escrever a sua história a partir do traço ambíguo que nos deixaram os arquivos da repressão — os únicos arquivos, muitas vezes, que possuímos. A esse propósito, é exemplar em seu método o estudo de Ernesto de Martino sobre o "tarantismo"<sup>48</sup> nos Pouilles:

*Para reconstituir, em acontecimentos motivados e compreensíveis, o panorama desagregado, caótico e contraditório que a vida religiosa do Sul oferece, logo de princípio, ao observador, o caminho a seguir é o das pesquisas "moleculares", que analisam os dados etnográficos atuais para descobrir neles, com a ajuda de outros métodos, de outras técnicas de investigação o que, no passado, foi autenticamente pagão, e, ao mesmo tempo, os acontecimentos que se seguiram na época cristã, as tentativas feitas pelas principais formas culturais que se sucederam, os êxitos, os fracassos dessas tentativas, e os motivos de uns e de outros<sup>49</sup>.*

É bem nisso que reside a principal dificuldade: só percebemos da piedade popular restos freqüentemente inorgânicos cujas formas superpostas ou deformadas no curso dos séculos não permite uma interpretação imediata: no lugar do objetivismo tranqüilo dos folcloristas do passado, que coligiam dados<sup>50</sup>, somos obrigados a colocar a interrogação que nos dirigem essas "índias do interior"<sup>51</sup>, nem por isso pretender apagar a história da repressão. Nesse sentido, o estudo das peregrinações é um terreno particularmente rico<sup>52</sup>. Já se fazem, desde agora, investigações sobre os santos terapeutas<sup>53</sup>. Seria o caso de empreender-se<sup>54</sup> uma análise da festa, de sua proibição ou de sua redução pela hierarquia, no curso dos séculos modernos.

Nessa história dos limites, nesse estudo do método pelo qual uma cultura se define na exclusão, outros terrenos começam a ser amanhados. A análise da pobreza, desde a Idade Média até os nossos dias<sup>55</sup>, mostra como se passou da imagem do pobre "membro de Jesus Cristo" à repressão de um elemento socialmente perigoso. De sujeito que participava de uma sociedade religiosa o pobre tornou-se objeto de assistência — o mais das vezes, municipal — de uma assistência que tende a colocá-lo num lugar à parte. Numa sociedade que se organiza leigamente e que procura, de mais em mais, a sua coerência humana, através da exaltação do trabalho e da riqueza, o pobre é aquele que, pelo caráter errante de sua vida e por sua ociosidade mostra uma recusa e indica o defeito que prejudica o conjunto. O "outro mundo" intolerável que ele representa é reduzido, nos tempos modernos, por uma dupla violência: de uma parte, a

expulsão de todos os "estrangeiros", ou seja, de todos os não-nativos — algumas vezes, mesmo, a sua deportação para as colônias, o que é uma maneira de enviá-los para fora — de outra parte, o seu encerramento em Asilos gerais dos autóctones, a sua colocação em trabalho forçado. No próprio interior da cidade, estabelece-se uma dicotomia social, que concede privilégios aos nobres empobrecidos com relação aos pobres vergonhosos. Submetidos a uma jurisdição extraordinária, os pobres não passam de objetos sob a vista dos zeladores que os governam e que procuram discernir, soberanamente, os "bons" e os "maus", os "verdadeiros" e os "falsos" pobres. A essa topografia que os aprisiona localizando-os, colocando-os em lugares definidos, os pobres opõem justamente o caráter errante de suas vidas, quer dizer, a ruptura com o espaço quotidiano e a incerteza que representa. Ninguém se surpreende, por isso, de encontrar freqüentemente entre eles eremitas ou peregrinos, sinais que se tornaram anacrônicos de uma espera escatológica no interior de uma sociedade burguesamente devota.

Também não surpreende o fato de que, em certas épocas, os motins populares utilizem uma linguagem messiânica<sup>56</sup>. Movimentos messiânicos e heréticos suscitaram recentemente a atenção dos historiadores, na medida em que revelam, no terreno religioso, as resistências que provoca a instauração de uma ordem, sobretudo quando essa ordem sofre uma crise grave. Haveria, para cada época, um "sistema da transgressão"<sup>57</sup>, com a sua configuração, as suas leis próprias, e de que a heresia seria apenas um caso particular? De repente, uma linguagem até então tida como certa, funciona de forma equívoca e ambígua. Tratar-se-ia de uma formulação — em termos "arcaicos", que não seriam mais do que um revestimento — de uma mutação sócio-cultural mais fundamental? Os movimentos milenaristas não seriam mais, então, do que levantes "prepolíticos" que conviria identificar como tais<sup>58</sup>. Trata-se, pelo contrário, de "momentos de afloramento violentos de crenças populares"<sup>59</sup> em que "atitudes coletivas latentes" podem encontrar um ponto de ressurgência propício, com relação às instituições oficiais? Nos dois casos, a linguagem utilizada não seria mais do que uma aparência destinada a encobrir ou uma reivindicação de tipo político, ou uma experiência subterrânea indizível. Na verdade, uma tal análise arrisca deixar de lado o essencial, isto é, a estrutura específica de tais movimentos marginais<sup>60</sup>. Pois esses movimentos inscrevem-se em situações sociais determinadas: perda da individualidade por uma sociedade global, por causa de uma ocupação dominante (situação colonial), opressão, no próprio seio da sociedade, das camadas inferiores pelas camadas sociais privilegiadas, desorganização que ameaça a configuração de todo um conjunto sócio-cultural<sup>61</sup>. Sendo reação contra a desagregação de um equilíbrio e a destruturação de uma cultura, os movimentos messiânicos têm uma forma proporcional ao tipo de sociedade em que se incluem<sup>62</sup>.

Por exemplo, nos movimentos messiânicos que se seguem à colonização espanhola, as combinações que se elaboram entre elementos extraídos da tradição indígena e unidades retiradas da cultura do invasor não constituem um simples sincretismo passivo, ou uma mistura heterogênea a partir de elementos díspares. Verifica-se um reemprego criador com vistas à construção de uma sociedade nova, de uma tentativa de solução em face às destruições ocorridas. Conscientes da impossibilidade de voltar à sociedade tribal antiga, recuando

aceitar a inferioridade em que os confina a invasão branca, os grupos índios que escolhem a aventura messiânica procuram encontrar novamente uma expressão própria. Daí vem o papel fundamental que a religião representa, na medida em que fornece a uma sociedade em vias de transformação, uma simbolização global de sua infelicidade, e na medida em que lhe permite tomar consciência de sua unidade e lhe fornece, com os seus instrumentos sobre-humanos, um instrumento suficientemente eficaz para absorver a crise (interna ou externa) que sofre. Daí vem também essa crispação quanto às origens, esse recurso à tradição "autêntica" que caracteriza todos os movimentos messiânicos africanos<sup>63</sup> ou americanos. Essa referência à pureza primitiva é um meio de defesa contra o ocupante, é a afirmação de um regresso às fontes, é a maneira pela qual é recusada a presente situação de decadência. O arcaísmo deve esconder o corte, em nome de uma continuidade mais profunda: ele restaura uma linguagem comum, que permite uma evolução. As análises dos fenômenos históricos de aculturação são, desse ponto de vista, um caminho aberto à pesquisa<sup>64</sup>.

Tais análises levam-nos de novo ao estudo dos processos interiores às sociedades ocidentais: o profetismo das Cevenas<sup>65</sup> ou os convulsionários jansenistas do século XVIII<sup>66</sup> podem ser interpretados da mesma maneira. É mais difícil delimitar essa outra "heresia" que é a feitiçaria na medida em que um saber, o saber do médico, apoiado num aparelho de repressão, pretendeu *reduzi-la*, ao mesmo tempo mediante grandes tratados e mediante os asilos. Um cineasta da O.R.T.F., da organização da rádio e televisão francesa (pensamos no filme de Patrick Pesnot, *Sorciers de village*, O.R.T.F., 1971), pode muito bem partir à procura dos feiticeiros do Berry para apresentar ao francês médio, enterrado em sua poltrona, essas "curiosidades" muito estranhas em seu século de satélites: como ele não tem tempo a perder, o seu interrogatório torna-se policial; um mutismo pontuado de monossílabos responde ao aparato pseudocientífico que lhe impõe o seu "saber" parisiense. É mais fácil conversar com o castelão, com o exorcista ou com o psiquiatra, os quais têm quanto aos fenômenos a distância necessária, do que com um feiticeiro que se recusa a revelar as suas técnicas. Graças, no entanto, ao poder singular das imagens, aparecem rostos de uma grande beleza, de onde toda palavra estava ausente. O fracasso da agressão revela uma experiência à qual foram retiradas mesmo as palavras. O silêncio de hoje interpela o historiador e o convida a uma outra interpretação do passado<sup>67</sup>.

Essas palavras, que não podemos mais ouvir, esses lábios que se abrem hoje sobre o vazio, são os lábios e as palavras que, no fim do século XVI e no século XVII, quando da imensa epidemia de feitiçaria que atravessou a Europa inteira, os magistrados — no curso de debates longos de que Robert Mandrou nos descreveu a história — combateram e fecharam, fornecendo, para um fenômeno social que para eles se tornara aberrante, uma racionalização aceitável, mediante a colocação de critérios científicos no lugar da leitura outra transparente dos sinais que indicavam a presença imediata de forças sobrenaturais: as "provas"<sup>68</sup> antigas não bastam mais, o testemunho as substitui e, logo, a dúvida quanto ao próprio testemunho. Frente ao diabólico como frente ao milagre, o papel do médico torna-se primordial<sup>69</sup>. Será que não tinham uma

consciência confusa dessa vacilação cultural os magistrados do parlamento de Rouen que, em 1670, contra o seu primeiro presidente "esclarecido", Claude Pellot, defendiam a jurisprudência tradicional contra os crimes de feitiçaria, "o maior crime que se possa cometer, uma vez que ataca a divindade e causa tantos males ao mundo", e, ligando com uma segurança tranqüila a manutenção da fé no Reino à repressão mais rigorosa das coisas diabólicas, rogavam a Sua Majestade Muito Cristã não suportar "que se introduza durante seu reino uma nova opinião, contrária à religião"<sup>70</sup>? Pois, adotando a solução racional, que fazia da feitiçaria apenas superstição, os juizes de Luís XIV garantiram, sem dúvida, a ordem, mediante uma mudança do registro em que tal ordem se mostrava, mas, por isso mesmo, endossaram o terremoto que, de uma forma arcaica, os feiticeiros haviam significado, de início. Estava em jogo uma relação de forças: o feiticeiro, imaginário ou real, ameaçava um poder político: esse poder defendeu-se ao preço de uma mutação decisiva em sua configuração. A inversão, com efeito, edificando uma espécie de contra-universo, que reproduzia, traço por traço, a ordem, com os seus *sabats* (a antímissa), suas relações hierárquicas ou sexuais contra a natureza, constituía um lugar onde fugir às instituições estabelecidas: ela atingia o seu prestígio, sublinhando a sua impotência. Daí veio a violência da repressão. Daí também procede a necessidade da *confissão*, a qual, como diz Michel Certeau, representa a volta do feiticeiro à sociedade de que emigrou, pela restauração do

*contrato social que se quebrou um momento, na medida em que a confissão, de certa forma, costura, pela palavra pública, a linguagem que desfez o contrato com o diabo, e submete à lei do grupo o exilado que se retirou desse grupo por desconfiança ou por insegurança*<sup>71</sup>.

Permanece o fato de que 5% dos acusados não confessam<sup>72</sup>. Será isso sinal de que recusam os critérios impostos pelos juizes? Há indícios contemporâneos que tenderiam a confirmar essa hipótese<sup>73</sup>.

Há outras migrações interiores que revelam a instabilidade de uma sociedade e de sua linguagem: a possessão ou a mística. Quem fala, no interior da possessa<sup>74</sup>? A religiosa virtuosa ou um demônio? Que critérios usar para distinguir a verdade da mentira? A possessa engana e perturba, subitamente, todas as garantias tácitas da linguagem. Um lugar mostra-se não conquistável pelo saber do exorcista ou do médico: através da multiplicidade das taxinomias — cada uma sendo, aliás, bem conhecida — que utiliza, através da mobilidade das máscaras que coloca, a possessa recusa escolher um índice particular de referência mediante o qual o exorcista ou o médico poderiam tomar uma posição segura. Por isso mesmo, ela obriga o saber a confessar-se repressivo. O conflito que opõe a razão à possessão não é unicamente teórico; é também o conflito do mais forte<sup>75</sup>.

Depois de haver definido alguns temas tópicos da pesquisa atual, gostaríamos de falar brevemente em operações que se mostram, hoje, necessárias e fecundas. Tiradas da sociologia, da antropologia ou da lingüística, elas abrem hoje à história religiosa novos caminhos, que foram apenas trilhados.



*Do boni uso da sociologia*

Com o risco de parecer paradoxal, é preciso confessar que os métodos sociológicos penetraram pouco até agora na história religiosa. A primeira defesa de uma história serial para esse domínio data de pouco mais de cinco anos<sup>76</sup>, as teses dos discípulos de Gabriel Le Bras datam de pouco mais de dez anos<sup>77</sup>. Restam, no entanto, numerosas *terrae incognitae*, sem a descoberta das quais não é possível qualquer tentativa de articulação entre os diversos níveis de análise histórica. Revela-se indispensável um estudo sociológico dos grupos religiosos para determinar a relação que possa existir entre esses grupos e a sua espiritualidade ou sua teologia. A respeito desse ponto ainda são patentes as lacunas, apesar das pesquisas em curso<sup>78</sup>. Para dar um exemplo, seria necessário poder medir, na época moderna, as diferenças que separam o recrutamento do clero secular das ordens religiosas antigas (Benedictinos ou Cistercienses) das novas congregações (Jesuítas, Oratorianos, Ursulinas, da ordem da Visitação)<sup>79</sup>.

Da mesma forma, as redes de devotos ou de pessoas espirituais entre as quais circulam as ideologias devem poder ser analisadas com a finura que caracteriza o belo livro de René Tavenaux sobre o jansenismo na Lorena<sup>80</sup>. Como e por que se é jansenista no século XVIII? Que laço estabelecer entre os convulsionários de Saint-Médard, os teólogos da Sorbonne e os bispos "apelantes"? Mas também, num nível mais modesto, que foram as confrarias do *Ancien Régime*<sup>81</sup> e que novas cargas ou transferências perpetuaram tais confrarias a longo prazo? A análise precisa de Maurice Agulhon mostra até que ponto as formas de sociabilidade triunfam sobre os conteúdos ideológicos dos grupos: daí procede a transição, sem choques, da confraria à franco-maçonaria e às sociedades populares de 1792<sup>82</sup>. Coloca-se, assim, em dúvida uma história religiosa que se interessava unicamente pelos conteúdos teóricos, assim como é posto em dúvida o corte tradicional que separa a época chamada "moderna" do período "contemporâneo". Esboçam-se, nas curvas de cada fenómeno quantificado, ritmos, continuidades e rupturas; formam-se processos de degradação ou de transição, que convirá, passo a passo, interpretar; elabora-se uma geografia social das representações religiosas, unindo-se à sociologia cultural<sup>83</sup>. Na mesma ótica, seria de empreender-se uma tipologia dos modelos de religiosidade<sup>84</sup>, para cada época<sup>85</sup>. Por pouco que se tenha vontade de pesquisar, não falta material bruto, nos depósitos dos arquivos.

*As atitudes frente à vida e frente à morte*

A vida e a morte — problemas essenciais para toda sociedade — permaneceram até uma data recente desconhecidas para o historiador. Que o transtorno de-

mográfico, provocado pela guerra e pelos anos que a ela se seguiram, tenha incitado o historiador a interrogar-se muito depois de seus confrades etnólogos ou demógrafos, não é o paradoxo menor de uma disciplina científica que, postula quotidianamente a morte em sua prática. Será resultado de um velho reflexo cientificista universitário que elimina de seu campo de observação, por reserva ou pudor, o que poderia interessar-lhe de forma mais direta? Abstenhamo-nos de julgar. Mas falta ainda fazer essa história das profundidades que Lucien Febvre pedia desde 1941<sup>86</sup>. Phillipe Ariès foi um dos primeiros a interrogar-se quanto às razões estruturais que permitem explicar o movimento maltusiano da primeira metade do século XIX<sup>87</sup>. É uma revolução fundamental, a da mudança de atitude frente à vida, que foi feita em silêncio e que repercutiu, sem nenhuma dúvida, no campo dos comportamentos religiosos; seria necessário poder destrinchar, com precisão, o percurso dos mecanismos psicológicos que, do gesto rude do *coitus interruptus* aos modernos métodos contraceptivos, levou o homem a um domínio total da vida. Pode-se, como Pierre Chaunu<sup>88</sup>, perguntar se a moral néo-agustiniana da pureza, pregada no século XVIII, e a prática ascética imposta por certos prelados jansenistas, em suas dioceses, não teriam acarretado um sentimento de culpabilidade quanto ao ato sexual, considerado como impuro; de onde proviria para práticas destinadas a evitar a geração: "na medida em que a materialidade do ato é estabelecida pela geração, a ausência de geração termina por apagar a impureza do ato<sup>89</sup>." O uso exclusivo da contracepção pela retirada masculina nasceu, sem dúvida, num clima de ética de continência. O aumento espetacular de nascimentos ilegítimos nas grandes cidades no fim do século XVIII<sup>90</sup> é como o reverso dessa mesma medalha. Fruto das ligações que unem, de passagem, um estrangeiro nômade a uma moça pobre cujo círculo familiar se rompe<sup>91</sup>, o filho ilegítimo trai, às margens de uma sociedade que o condena à morte<sup>92</sup>, ainda mais do que o aumento de relações sexuais fora do casamento, a instabilidade afetiva a que são reduzidas as camadas sociais urbanas mais deserdadas.

Pois o casamento é, em primeiro lugar, uma associação econômica fundada sobre a repartição das tarefas entre os sexos: é uma associação que exige um mínimo de economias para a sua fundação, um lugar no campo, uma loja ou uma oficina na cidade. Disso vem a idade tardia no casamento, daí vindo também o tempo longo que separa a promessa, do casamento, das núpcias, e, igualmente, a "decência" necessária na freqüentação pré-nupcial<sup>93</sup>. "Montar casa" é um ato sério no qual pede-se ao cônjuge menos a paixão amorosa — o que não exclui a sólida "amizade" — do que a saúde física e as qualidades de ordem moral ou profissional. Nessa regularização ascética do instinto que precede a união conjugal vem à luz uma organização calculada da vida. Será que o impulso endogâmico que multiplica os casamentos consanguíneos em fins do século XVIII não indica uma retração para a segurança, ao mesmo tempo, econômica e sexual que implica a escolha familiar? Para os que são excluídos dessas esperanças estáveis, o celibato é a única solução possível, o qual, se não for conventual, pode conduzir à concubinação<sup>94</sup>.



A morte? Os demógrafos mostram hoje abertamente as taxas de mortalidade, os médicos falam de terapêutica e de sintomatologia. No entanto, numa sociedade que pretende dominar tudo em termos científicos, que fez desaparecer as grandes epidemias dos séculos passados e fez recuar os limites da vida, a morte não é mais "próxima" como para o trabalhador de La Fontaine; ela tornou-se aquilo que não se pode dizer<sup>95</sup>. O silêncio rouba hoje ao enfermo a sua própria morte<sup>96</sup>; ousar falar na morte seria criar uma situação excepcional, a confissão de um fracasso do médico, a angústia para o condenado. Os historiadores participam do silêncio dos homens de hoje, que se esforçam por esconder essa falha vergonhosa.

Michel Vovelle, no entanto, numa tese fundamental, acaba de apreender uma sociedade em sua relação para com a morte<sup>97</sup>. Analisando cerca de vinte mil testamentos provençais do século XVIII, em lugares escolhidos de uma maneira pertinente, ele consegue, com a precisão quantitativa a mais segura, decifrar as diferenças sociais e geográficas dos comportamentos religiosos. Mostra-se uma falha no interior da elite marsehesa: se aumenta o fervor do nobre no curso do século (80% dos autores de testamento pedem missas no fim do século, contra 50% no começo), o fervor do negociante segue uma curva diferente (50% no fim, contra 100% no começo) e a do burguês<sup>98</sup> ou do lojista, depois de ter sido reanimada pela reconquista católica até os anos de 1750, decai violentamente na segunda metade do século. Uma homogeneidade do comportamento burguês da grande cidade — o qual, tanto quanto ao nobre, opõe-se ao comportamento mais tradicional dos homens importantes das pequenas cidades ou dos burgos<sup>99</sup> — manifesta-se num distanciamento progressivo com relação aos gestos rituais. Em todos os meios marseheses, acentua-se um "dimorfismo sexual", sublinhando a piedade religiosa feminina; esse dimorfismo é maior entre os assalariados<sup>100</sup>: à empregada doméstica<sup>101</sup>, que imita sua devota patroa burguesa ou aristocrata, opõe-se o artesão, afastado desde 1720 das velhas solidariedades<sup>102</sup>.

A análise permite medir a curto prazo o impacto real de um acontecimento como a peste de 1720 que dizimou a metade da população marsehesa. Se 93% dos testadores que o notário Fabron recebe entre julho e setembro de 1720 — nas semanas em que se contam mais de mil vítimas por dia — pedem missas, um ano depois, a cifra desce a 61% (julho-setembro de 1721), quer dizer, mais ou menos, a mesma cifra anterior ao drama: a tensão pânica não durou. A evolução a longo prazo mostra, através de uma série de indícios (pedidos de missa, escolha de sepultura, legados para as confrarias e para caridade, número de eclesiásticos na família do testador) agrupados em feixes, como um cerimonial de gestos e de ritos que cercavam a passagem da morte para o além, modificou-se profundamente, assim como se modificaram as visões a que correspondia esse cerimonial. "Não se sabe se o homem parte mais isolado, menos seguro do além em 1780 do que em 1700; ele decidiu não o dizer mais<sup>103</sup>" conclui o autor, com prudência. Desfez-se, em todo caso, uma estrutura fundamental da sensibi-

lidade coletiva. Só os historiadores de amanhã poderão dizer se o modelo provençal é válido para toda a França do século XVIII.

### *A lingüística*

Só se falará aqui em lingüística por alusão. De fato, as pesquisas são muito recentes para que elas tenham podido atingir, em profundidade, os trabalhos históricos: na verdade, a iniciação em métodos que nunca fizeram parte do *curriculum* da formação histórica constitui uma das maiores dificuldades para o pesquisador<sup>104</sup>. Os estudos de vocabulário e de campos semânticos em relação com as estruturas sociais ainda são pouco numerosos<sup>105</sup>. Podemos citar, no entanto, no domínio preciso que nos interessa, a obra recente de André Godin<sup>106</sup> sobre o pregador franciscano Jean Vitrier, discípulo de Erasmo. A quantificação lexicográfica permite ao autor elaborar um filtro semântico que conduz à análise da "paisagem mental" de seu personagem: a quantificação sublinha as raízes cósmicas da pregação, a atenção conferida aos odores, aos sabores, às impressões visuais, táteis e auditivas, e a frequência, numa polivalência de sentidos, do termo "coração". Tais estudos permitiriam restituir as coerências de uma espiritualidade, as suas permanências e suas deformações, as suas transferências e suas inovações. Na mesma ótica, as pistas de pesquisa aberta por Michel Foucault, para uma análise das formações discursivas<sup>107</sup>, deveriam reter toda a nossa atenção. São caminhos novos que podem libertar a história espiritual de um impressionismo freqüentemente perigoso.

Restaria, no fim desse passeio singularmente parcial, nos dois sentidos da palavra, interrogar-se quanto à significação da moda atual de história religiosa. A história que se forma nunca é independente do tempo que a fez nascer. Da mesma forma que a história econômica conheceu um florescimento fabuloso em seguida à crise de 1929, que a obrigou a redefinir conceitos e métodos, podemos perguntar se o *revival*, da história religiosa não está ligado aos problemas que coloca o aparecimento do imaginário em nossa sociedade. O pedido de um sentido que as instituições desvalorizadas não contêm mais demonstra a fragilidade das convenções sobre as quais repousa uma linguagem social. Um sistema vê-se prejudicado pela irrupção do simbólico, que o contesta. Será que a análise do simbolismo passado — assim como a etnologia, no campo da alteridade espacial — tornou-se para uma sociedade que deixou de ser religiosa o meio de reintegrar uma questão que a perturba? Certamente.

NOTAS

A bibliografia citada não vai além de 1971.

1. Apreciação do livro de L. Arréat, *Le sentiment religieux en France*, Alcan, 1903, por Marcel Mauss e Henri Hubert, *Année Sociologique*, 1902-1903, pp. 212-214.
2. André Latreille, "Les églises chrétiennes de Luther à Rousseau", apreciação do livro de Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, P.U.F., 1971, *Le Monde*, 12-13 de setembro de 1971.
3. Ver Emile Durkheim, *Les formes élémentaire de la vie religieuse*, Paris, 1912, 5ª ed., P.U.F., 1968, pp. 613-614: "Durante muito tempo a idéia de submeter a vida psíquica à ciência parecia uma espécie de profanação. Mesmo em nossos dias essa idéia é repugnante para muitos espíritos. No entanto, instituiu-se a psicologia experimental e comparativa e é preciso levá-la em conta. O mundo da vida religiosa e moral permanece, no entanto, ainda proibido. A grande maioria dos homens continua a acreditar que lá existe uma ordem de coisas em que o espírito só pode penetrar por vias muito especiais. Daí vem as vivas resistências que se encontram quando se quer tratar cientificamente dos fenômenos religiosos e morais."
4. "As grandes coisas do passado, aquelas que entusiasmaravam os nossos pais, não excitam mais em nós o mesmo entusiasmo, seja porque passaram ao uso comum ao ponto de se tornarem para nós inconscientes, seja porque não correspondem mais a nossas aspirações atuais... A idéia que o cristianismo faz da igualdade e da fraternidade humanas parece-nos deixar muito lugar a desigualdades injustas. A sua piedade para com os humildes parece-nos excessivamente platônica. Preferiríamos uma piedade mais eficaz... Numa palavra, os deuses antigos envelhecem ou morrem, outros deuses ainda não nasceram. Um dia virá em que nossas sociedades conhecerão novamente horas de efervescência criadora no curso das quais surgirão novos ideais, aparecerão novas fórmulas que servirão, durante um tempo, de guias para a humanidade" (Emile Durkheim, *op. cit.*, pp. 610-611).
5. Ver Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, pp. 307-316.
6. Para mencionar apenas um exemplo entre mil, citemos a pergunta que fazia Dom Chamard, no começo de seu livro, *Les origines et les responsabilités de l'insurrection vendéenne*, Paris, 1898: "Será que a insurreição da Vendéia foi produzida por conspirações ou pelas excitações reacionárias dos padres e dos nobres contra o regime estabelecido, ou ainda será que resultou das reiteradas vexações e perseguições contra a liberdade de consciência religiosa de todo um povo, o qual, após haver tentado por todos os meios legais obter essa liberdade cansou-se, enfim, de ver as suas justas reivindicações ignoradas e maltratadas, e acreditou que o meio de conseguir justiça de seus carrascos era conquistá-la com as armas na mão?" (p. 7). A história jacobina não era mais isenta de tais pressupostos.
7. Lucien Febvre, *Au cœur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1957, pp. 301-309.
8. Ver Claude Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 1950, pp. XXX-XXXVII; Michel Foucault, *Les*

*mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 355-398, e *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 3-38 e 259-275.

9. Ver Michel de Certeau, "La rupture instauratrice: le christianisme dans la culture contemporaine", *Esprit*, junho de 1971, pp. 1177-1214.
10. Ver Jean-Pierre Deconchy, "Du théorique au stratégique en psychologie des religions", *Politique Aujourd'hui*, fevereiro de 1970, pp. 43-50, e a coletânea de contribuições publicada pela Section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études, intitulada *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, P.U.F., 1968, principalmente os textos de Pierre Nautin, pp. 177-191, e de Jean Orcibal, pp. 251-260.
11. Ver Roland Barthes, "L'analyse structurale du récit. A propos d'Actes, X-XI", in *Recherches de sciences religieuses*, 1970, pp. 17-37; e Jean Starobinski "Considérations sur l'état présent de la critique littéraire", *Diogenes*, n° 74, pp. 62-95.
12. Ver Michel de Certeau, "L'histoire religieuse du XVII<sup>e</sup> siècle. Problèmes de méthodes", in *Recherches de sciences religieuses*, 1969, pp. 231-250, p. 954.
13. Jacques Le Goff, "Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: implantation géographique et sociologique des ordres mendiants aux XII-XV<sup>e</sup> siècles", *Annales E.S.C.*, 1968, pp. 335-352, e "Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale", *ibid.*, 1970, pp. 954-965.
14. Pierre Vilar, "Les primitifs de la pensée économique. Quantativisme et bullionisme", in *Mélanges Marcel Bataillon*, número especial do Bulletin Hispanique, 1962, pp. 261-284.
15. Henri Desroche, *Marxisme et religions*, P.U.F., 1962; *Socialismes et sociologie religieuse*, Cujas, 1965; "Genèse et structure du nouveau christianisme saint-simonien", *Archives de Sociologie des Religions*, n° 26, julho-dezembro de 1968, pp. 27-54.
16. Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, estudo sobre a visão trágica nos *Pensées* de Pascal e no teatro de Racine, Gallimard, 1955, pp. 115-156.
17. Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, coleção "Idées", 1971, pp. 221-251. Ver a análise que Michel de Certeau faz do texto, *Annales E.S.C.*, 1970, pp. 654-667: "Ce que Freud fait de l'histoire".
18. Freud, *op. cit.*, p. 249.
19. Lucien Febvre, *Au cœur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1957, pp. 301-309. Ver também *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942, pp. 473-477, onde se encontra a seguinte fórmula: "A crítica do fato começará no dia em que, para todos os espíritos, o non posse acarretará o non esse."
20. Ver Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, IX parte, XXXVIII: "Para nós, europeus e rurais, a aventura no coração do novo mundo significa, em primeiro lugar, que não foi nosso esse mundo e que somos culpados do crime de sua destruição". Ver sobretudo Robert Jaulin, *La paix blanche, introduction à l'ethnocide*, Paris, Le Seuil, 1970, principalmente o capítulo IX: "L'ethnologie néo-coloniale", pp. 251-335.
21. Ver o belo livro de Jean Delumeau, já citado, ou o de François Lebrun, *L'homme et la mort en Anjou*, Paris, Mouton, 1971, pp. 395-415.
22. Ver Jeanne Favret: "Le malheur biologique et sa répétition", *Annales E.S.C.*, 1971, pp. 873-888: "O camponês, quando se dirige a um etnógrafo, fala de si como se fosse de outra pessoa: como o médico, o professor e o etnógrafo falam dele."

23. A esse propósito, é difícil hoje em dia endossar as posições de Gabriel Le Bras, "Réflexions sur les différences entre sociologie scientifique et sociologie pastorale", *Archives de Sociologie des Religions*, julho-dezembro de 1959, pp. 5-14, e de Xavier Léon-Dufour, "L'exégète et l'événement historique", *Recherches de Sciences Religieuses*, n° 58, 1970, pp. 551-560.
24. Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, 1941-1933, 11 vols., in octavo, reedição de Armand Colin, 1967-1968.
25. Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Payot, 1946.
26. Henri Bremond, *op. cit.*, t. XI, p. 291.
27. Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, Armando Colin, 1953, pp. 284-288; apreciação do livro de Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, 1946. Será que a própria apreciação não inclui no mesmo erro que Lucien Febvre censura em Étienne Gilson? Pois quando fala do "clima", diz: "Trata-se de mostrar que as grandes catedrais góticas, o mercado de Ypres, uma dessas grandes catedrais de idéias que Étienne Gilson descreve em seus livros, são filhas do mesmo tempo, são irmãs que cresceram no mesmo lar". Será que isso nos faz progredir? A metáfora é muito bonita, mas ela coloca mais problemas do que resolve.
28. A esse propósito, ver Benedetto Croce, *Théorie et histoire de l'historiographie*, tradução francesa, Genebra, Droz, 1968, particularmente as pp. 157-168, e as reflexões de Michèle Duchet, in *Anthropologie et histoire au Siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971, sobre a concepção voltariana da história, pp. 302-320.
29. Ver Henri Desroche, *Sociologies religieuses*, Paris, P.U.F., 1968, cap. VI, "Sociologie religieuse et sociologie pratique", pp. 117-149, e Gérard Cholvy, "Sociologie religieuse et histoire", *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, t. LV, 1969, pp. 5-28.
30. Ao contrário, a experiência de Robert Jaulin, *La mort sara*, Paris, Plon, 1965.
31. Fernand Bouard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, prefácio do professor Le Bras, Paris, éd. Ouvrières, 1954, pp. 7-8.
32. Gabriel Le Bras vai acrescentar em nota: "A própria linguagem é um fato social, mas não tem nenhuma parte no conteúdo do dogma da Redenção ou da Encarnação". Além dessa concepção da linguagem, anterior à difusão das categorias linguísticas de Saussure na França, e da idéia discutível de que a linguagem é a "expressão" de um grupo social, Gabriel Le Bras recusou-se sempre a deixar-se aprisionar apenas na sociografia da prática. Ver o seu discurso na Société d'Histoire Ecclesiastique em que descreve, com bom humor, o seu itinerário, *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, t. LV, 1969, pp. 432-446. Para conhecer a obra de Gabriel Le Bras é preciso ler *Études de sociologie religieuse*, Paris, P.U.F., 1956, e o artigo de François Isambert, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XVI, 1956, pp. 149-160, "Développement et dépassement de l'étude de la pratique religieuse chez G. Le Bras".
33. Ver Alphonse Dupront, "Réflexions sur l'hérésie moderne", in *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, XI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1968, pp. 281-302.

34. Quanto ao catolicismo contemporâneo, a evolução rápida a partir do Concílio do Vaticano II joga o problema para o lado da história.
35. Ver Jacques Dupâquier, "Problèmes de la codification socio-professionnelle", in *L'histoire sociale, sources et méthodes*, Paris, P.U.F., 1967, pp. 157-181.
36. Louis Althusser, Prefácio à edição Garnier-Flammarion do livro I do *Capital*, t. I, p. 22.
37. Ver *ibid.*, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, "Contradiction et surdétermination", pp. 87-116; e *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1965, esboço do conceito de história, pp. 35-71. Ver também a leitura crítica de André Glucksmann, "Un structuralisme ventriloque", *Les Temps Modernes*, 22º ano, março de 1967, pp. 1157-1598.
38. Ver Georges Duby, *Des sociétés médiévales*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 45-49, e "Histoire sociale et histoire des mentalités", *Nouvelle Critique*, n° 34, maio de 1970, pp. 11-34.
39. O pequeno livro de Lucien Sebag, *Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot, 1964, coloca os problemas com acuidade no capítulo "Idéologies et pensée scientifique".
40. Outros fizeram-no recentemente melhor do que o permitem os limites concedidos ao presente artigo. É preciso citar Mircea Eliade, *La nostalgie des origines, méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1971; Francis Rapp, *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, Paris, P.U.F., 1971; e Jean Delumeau, *op. cit.*, 1971. São de interesse os números especiais de certas revistas: o n° 57 de *Concilium* (setembro de 1970) consagrado aos problemas de metodologia da história da Igreja; os dois "Bulletins d'histoire du catholicisme moderne et contemporain" de Jacques Gadille, *Revue Historique*, t. CCXLIV, n.ºs 495 e 496, 1970; n° 4 (outubro-dezembro de 1970) do t. LXIII de *Recherches de Sciences Religieuses* sobre as relações entre a história e a teologia. O pequeno opúsculo *Le groupe de sociologie des religions*, Paris, Éd. du C.N.R.S., 1969, redigido por Émile Poulat, estabelece o balanço de quinze anos de trabalho.
41. Ver Sigmund Freud, "L'inquiétante étrangeté", in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, coleção "Idées", 1971, pp. 163-210.
42. Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'Age Classique*, Paris, Plon, 1961, p. VII, reedição da Gallimard, 1971.
43. Michel Foucault, *op. cit.*, p. 11.
44. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967, II. "Cogito et histoire de la folie", pp. 51-97.
45. É preciso, no entanto, ler as obras pungentes de Antonin Artaud, nas *Lettres de Rodez*, in *Oeuvres complètes*, t. IX, Paris, Gallimard, 1971, pp. 179-238.
46. Michel Foucault, *op. cit.*, p. VII.
47. Ver François Lebrun, *op. cit.*, p. 403: "O estudo do empirismo no Anjou, do XVII ao XVIII séculos, coloca um problema de método. Com efeito, o silêncio dos textos e dos arquivos é quase total sobre essas práticas misteriosas que se supõe, no entanto, serem muito comuns, em todo lugar."
48. Ernesto de Martino, *La terre du remords*, Paris, Gallimard, 1966. Trata-se de práticas rituais, nas quais intervêm música, dança e simbolismo cromático e que têm por finalidade curar aqueles que a mordida de uma "tarântula" mítica teria tornado doentes.



49. *Ibid.*, p. 26.
50. Quanto aos pressupostos políticos do folclorismo do século XIX, ver Michel de Certeau, Dominique Julia, Jacques Revel: "La beauté du mort: le concept de culture populaire", *Politique Aujourd'hui*, dezembro de 1970, pp. 3-24.
51. É o termo que empregavam os jesuítas italianos para designar a Itália do Sul: "As montanhas da Sicília poderia servir de Índias àqueles que, em seguida, devem seguir para esses países" — carta de 1575 citada por Ernesto de Martino, *op. cit.*, p. 18. Encontra-se a mesma expressão nos Capuchinhos franceses no começo do século XVII a propósito das missões que tinham no Languedoc. Ver Jean-Robert Armogathe, *Missions et conversions dans le diocèse de Mende au XVII<sup>e</sup> (1629-1702)*, tese de ciências religiosas, École Pratique des Hautes Études, V seção, 1970, exemplares datilografados.
52. Reler-se-á com proveito o estudo pioneiro — uma vez que escrito em 1912! — de Robert Herz, in *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, P.U.F., 2<sup>a</sup> ed., 19, pp. 110-160: "Saint Besse, étude d'un culte alpestre". A investigação de Alphonse Dupront na VI seção da École Pratique de Hautes Études abre a análise para a psicologia das profundidades: ver "Formes de la culture des masses: de la doléance politique au pèlerinage panique (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)", in *Niveaux de culture et groupes sociaux*, ata do colóquio reunido de 7 a 9 de maio de 1966, na École Normale Supérieure, Paris-La Haye, Mouton, 1967, e, do mesmo autor, "Psico-sociologia del pellegrinaggio", *Studi Cattolici*, nº 89-90, agosto-setembro de 1968, pp. 675-680 (número especial sobre a religião popular).
53. Ver a tese de terceiro ciclo sustentada em 1969 em Montpellier por Madame Vernet, sobre o culto dos santos curadores no "bas-Rouergue", exemplares datilografados. Uma pesquisa sobre os santos terapeutas, na região renana, está sendo feita. É muito sugestiva uma pequena obra de Serge Bonnet, *Histoire de l'ermitage et du pèlerinage de Saint-Rouin*, Librairie Saint Paul, 1956.
54. Encontram-se elementos em L. Perouas, *Le diocèse de la Rochelle de 1864 à 1724. Sociologie et pastorale*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1964, pp. 286-291, 470; Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 256-261; Maurice Agulhon, *La république au village*, Paris, Plon, 1970, pp. 149-187. Ver sobretudo as reflexões sugestivas de Serge Bonnet, *La communion solennelle folklore païen ou fête chrétienne*, Paris, Le Centurion, 1969, pp. 215-280; e o ensaio de Harvey Cox, *La fête des fous. Essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie*, Paris, Le Seuil, 1971. Para uma análise do estilo de vida das classes populares, a partir do interior, ver Richard Hoggart, *La culture du pauvre*, Paris, Ed. de Minuit, 1970, cap. V, "La bonne vie", pp. 183-217.
55. As pesquisas conduzidas sob a direção de M. Michel Mollat em seu seminário sobre a pobreza dão margem cada ano à publicação de um volume em roseto. Sobre essa questão, ler-se-á com proveito o número especial "Recherches sur la pauvreté" da *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. LII, 1966, e o caderno coletivo "La pauvreté. Des sociétés de pénurie à la société d'abondance.", nº 48 de *Recherche et Débats du Centre Catholique des Intellectuels Français*, Paris, Arthème Fayard, dezembro de 1964. Colige os elementos do problema a tese de Jean-Pierre Gutton, *La société et les pauvres, l'exemple de la généralité de Lyon, 1534-1789*, Paris, Les Belles Lettres, 1971. No que se refere ao século XIX, o maior estudo de história continua a ser o de Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Plon, 1958.

56. Boris Porchnev, *Les soulèvements populaires en France de 1625 à 1648*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963, pp. 303-327, e Madeleine Foissil, *La révolte des nu-pieds et les révoltes normandes de 1639*, Paris, P.U.F., 1970, pp. 179 e 192. Jean Nu-Pieds se dizia "enviado de Deus". No estandarte dos revoltados, foi representada a imagem de São João Batista e, nela, pode-se ler a inscrição: *Fuit homo missus a Deo cui nomen erat Joannes*. Ver, igualmente, Ernest Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, Julliard, 1964.
57. A expressão pertence a Michel Foucault, "Déviations religieuses et savoir médical", in *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, XI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris-La Haye Mouton, 1968, p. 19.
58. Ver Eric J. Hobsbawm, *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 1966.
59. Ver Georges Duby, in *Hérésies et sociétés*, *op. cit.*, pp. 403-404.
60. A literatura sobre os messianismos foi recentemente enriquecida por uma série de obras particularmente notáveis. Uma das obras mais interessantes é, sem contestação, a de Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles, histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris, Anthropos, 1968. Ler-se-á com proveito W. E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Paris, Gallimard, 1968, que gostaria de reconciliar os métodos histórico, sociológico e psicológico. Ver também Vittorio Lanternari, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, Maspero, 1962; Henri Desroche, *Dieux d'hommes, dictionnaire des messies, messianismes et millénismes de l'ère chrétienne*, Paris, Mouton, 1968, instrumento precioso de trabalho. Para os movimentos messiânicos da Idade Média ver o colóquio *Hérésies et sociétés*, já citado, e o livro clássico de Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Julliard, 1962. Ver, enfim, revistas que consagram ao messianismo números especiais: *Archives de Sociologie des Religions*, nº 5, janeiro-junho de 1958, e *Rivista Storica Italiana*, t. LXXX (1968), fasc. 3, pp. 461-592.
61. Retomamos aqui as categorias de M. I. Pereira de Queiroz, *op. cit.*
62. Será que tudo foi dito quanto às estruturas sociais particulares um movimento messiânico? A história religiosa coloca aqui à historiografia inteira a questão do indizível que ressurgue em todo lugar, e cuja marginalidade escapa as redes que se estendem para o apanhar.
63. A propósito de Dona Beatrice e da seita dos Antonianos, no começo do século XVIII, no Congo: J. Chevalier, *Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques (1700-1717)*, Institut Royal Colonial Belge, Section des Sciences Morales et Politiques, t. XXII, fasc. 2, 1953; Louis Jadin, "Le Congo et la secte des Antoniens. Restauration du royaume sous Pedro IV et la Saint-Antoine congolaise (1694-1718)", *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, fasc. XXXIII, 1961, pp. 411-615; Alfredo Margarido, "I movimenti profetici e messianici congolesi" no número da *Rivista Storica Italiana*, já citada, pp. 538-592.
64. Ver Alphonse Dupront, "De l'acculturation", no XII Congresso Internacional de Ciências Históricas, *Rapports I, Grande thème*, pp. 7-36, Viena, Berger, 1965. O livro de Nathan Watchel, *La vision des vaincus, les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Paris, Gallimard, 1971, é excelente. Seria conveniente citar a obra completa de Alfred Métraux: alguns de seus artigos foram reunidos em *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967.

65. Ver Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les paysans du Languedoc*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1966, t. I, pp. 607-629. A fonte essencial é A. Misson, *Le théâtre sacré des Cévennes*, Paris, 1847.
66. Louis B. Carré de Montgeron, *La vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris, contre M. l'archevêque de Sens*, Utrecht, Libraires de la Compagnie, 1737, in quarto.
67. O livro fundamental é o de Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Plon, 1968. Poderão ser lidas também duas apreciações da obra: a de Michel de Certeau, "Une mutation culturelle et religieuse, les magistrats devant les sorciers", *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. LV, julho-dezembro de 1969, pp. 300-319, e o de Jeanne Favret, "Sorciers et lumières", *Critique*, t. XXVII, abril de 1971, pp. 351-376. Ver também *Entretiens sur l'homme et le diable*, sob a direção de Max Milner, Paris-La Haye, Mouton, 1965, e Carlo Ginzburg, *I benandanti, ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra cinquecento e seicento*, Turim, 1966.
68. O *punctum diabolicum*, marca imposta pelo diabo e suas criaturas e a prova pública do banho frente à multidão, o feiticeiro, jogado à água, flutua com pés e mãos atados — ver Robert Mandrou, *op. cit.*, pp. 101-102.
69. Ver Henri Platelle, *Les chrétiens face au miracle. Lille au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éd. du Cerf, 1968; Carré de Montgeron, *op. cit.*
70. Robert Mandrou, *op. cit.*, pp. 449-458.
71. Michel de Certeau, art. citado, p. 316.
72. Robert Mandrou, *op. cit.*, p. 111. Ver também os dois artigos de Étienne Delcambre: "La psychologie des inculpés lorrains de sorcellerie", *Revue Historique du Droit Français et étranger*, IV série, t. XXXII, 1954, e "Le procès de sorcellerie en Lorraine: psychologie des juges", *Revue Historique du Droit*, t. XXI, 1953, fasc. I.
73. Pierre Deyon, em *Délinquance et répression dans le nord de la France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, comunicação apresentada à Société d'Histoire Moderne em 7 de novembro de 1971, sublinha, a negação obstinada dos acusados. Segundo os arquivos de Châtelet e do Parlamento de Paris, no século XVIII, os autores de roubos alimentares, mesmo presos em flagrante, recusam até o fim responder. O silêncio ou a negação seriam para os pobres a única maneira de recusar a justiça de uma sociedade de que se sentem excluídos? Freud via na recusa judia de adotar a doutrina cristã, quer dizer, da recusa de confessar o assassinato de Deus, a origem da separação do povo judeu com relação ao resto do mundo e a fonte de sua originalidade. Ver Moïse et le monothéisme, Gallimard, 1948, pp. 197-199.
74. Ver Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris, Julliard, 1970, e na edição preparada pelo mesmo, Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 1721-1748.
75. Ver Michel de Certeau, "Le langage de la possédée, discours de l'autre ou discours altéré?" a ser publicado no volume *Manières de lire*, apresentado por J. Cuisenier, Mame.
76. Ver Pierre Chaunu, "Pour une histoire religieuse sérieuse. A propos du diocèse de La Rochelle (1648-1724) et sur quelques exemples normands", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, t. XII, 1965, pp. 5-34.
77. M.-L. Fracard, *La fin de l'Ancien Régime à Niort*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956; Jacques Tournant, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin de Moyen Âge*,

- Paris, Plon, 1963; Christiane Marcilhacy, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup*, Paris, Plon, 1962; Louis Perouas, *op. cit.*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1964; Gérard Cholvy, *Géographie religieuse de l'Hérault contemporain*, Paris, P.U.F., 1968.
78. Os estudos recentes de história social e urbana comportam, geralmente, uma rubrica de sociologia religiosa: ver Pierre Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1960, pp. 198-206; Pierre Deyon, *Amiens, capitale provinciale; étude sur la société urbaine au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1967, pp. 361-425; Bartolomé Bennassar, *Valladolid au siècle d'or, une ville de Castille et sa campagne au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1967, pp. 379-404; Maurice Garden, *Lyon et les Lyonnais au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1970, pp. 471-486; Jean-Paul Coste, *La ville d'Aix en 1695, structure urbaine et société*, Aix-en-Provence, La Pensée Universitaire, 1970, t. II, pp. 731-747.
  79. Ver John Mac Mannors, *French ecclesiastical society under the Ancien Régime. A study of angers in the eighteenth century*, Manchester, University Press, 1960.
- Quanto ao episcopado: Norman Ravitch, *Sword and mitre, government and episcopate in France and England in the age of aristocracy*, La Haye-Paris, Mouton, 1966.
- Quanto ao baixo clero, ver Charles Berthelot du Chesnay, "Le clergé diocésain français et les registres d'insinuations ecclésiastiques", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, t. X, 1963, pp. 241-269; Marc Venard, "Pour une sociologie du clergé au XVI<sup>e</sup> siècle: recherches sur le recrutement sacerdotal dans la province d'Avignon", *Annales E.S.C.*, 1968, pp. 987-1016; Y.-M. Le Pennec, "Le recrutement de prêtres dans le diocèse de Coutances au XVIII<sup>e</sup> siècle", *Revue du Département de la Manche*, t. XII, 1970, pp. 191-234; Philippe Loupès, "Le clergé paroissial du diocèse de Bordeaux d'après la grande enquête de 1772", *Annales du Midi*, t. LXXXIII, 1971, pp. 6-24.
- Quanto às ordens religiosas, ver F. de Dainville: "Le recrutement du noviciat toulousain des jésuites de 1571 à 1586", *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. XLII, 1956, pp. 48-55; Bernard Plongeron, *Le réguliers de Paris devant le serment constitutionnel. Sens et conséquence d'une option*, Paris, Vrin, 1964; Xavier Lavagne d'Ortigue, "Les religieux de Saint-André aux Bois", *Annalecta Praemonstrensis*, t. XLV, 1969, pp. 249-267; Joachim Salzberger, *Die Klöster Einsiedeln und Sankt Gallen im Barockzeitalter. Historisch-soziologische Studie, Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens*, Heft 28, Münster, Aschendorff, 1967.
80. René Taveneaux, *Le jansénisme en Lorraine, 1640-1789*, Paris, Vrin, 1960. Ver também Yves Putet e J. Roberts, *Les assemblées secrètes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles en relation avec l'A. A. de Lyon*, Piacenza, Collegio Alberoni, 1968. O recente colóquio que se passou em Grenoble, sob os auspícios do Centre d'Histoire du Catholicisme de Lyon, esboçou uma primeira sociologia dos católicos liberais.
  81. O belo livro de Maurice Agulhon, *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*, Paris, Fayard, 1968, renovou fundamentalmente a questão. O autor realisa hoje em dia uma vasta investigação sobre as confrarias meridionais na época contemporânea.

82. A dupla ligação não é mais posta em dúvida. Poder-se-ia, inclusive, perguntar: por que tantos membros regulares da Igreja (beneditinos ou oratorianos) entre os franco-maçons, que, sem crise aparente, na hora da opção revolucionária, da escolha, serão pelo juramento e aceitarão depois a sua redução ao estado ou à condição leiga?
83. Não tratamos aqui da sociologia retrospectiva do livro e de sua difusão que trouxe tanta contribuição à história religiosa, uma vez que esse problema é tratado, de forma específica, no artigo de Daniel Roche e de Roger Chartier.
84. A esse respeito ver a obra clássica de Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, que é hoje acessível ao leitor francês sob o título *Économie et société*, t. I, Paris, Plon, 1971. A sociologia da religião encontra-se nas pp. 429-632. São particularmente sugestivas as hipóteses do parágrafo "Ordres, classes et religion", pp. 491-534. Permanece um estudo exemplar o livro de Bernard Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France: I. L'Église et la bourgeoisie*, Paris, Gallimard, 1927. Funda-se o livro, no entanto, numa fonte muito particular, as coleções de sermões.
85. A esse respeito, ver o livro de F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Praga, 1965; Pierre Delooz, "Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique", *Archives de Sociologie des Religions*, nº 13, janeiro-junho de 1962, pp. 17-44, e *Sociologie et canonisations*, La Haye, 1969.
86. Lucien Febvre, "Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La sensibilité et l'histoire", republicado em *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1953, pp. 221-238. Ver também o programa proposto por Alphonse Dupront na *Encyclopédie Française*, t. XX, Paris, Larousse, 1959, cap. III, "Histoire de la psychologie collective et vie du temps".
87. Philippe Ariès, *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1948, 2<sup>a</sup> ed., Le Seuil, 1971; Hélène Bergues, "La prévention des naissances dans la famille", I.N.E.D., *Travaux et Documents*, nº 35, Paris, P.U.F., 1960; John T. Noonan, *Contraception et mariage*, Paris, Rd. du Cerf, 1969; Jean-Louis Flandrin, "Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien", *Annales E.S.C.*, 1969, pp. 1370-1390.
88. Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Arthaud, 1971, pp. 132-135. Na diocese de Lisieux, uma queda no número de concepções no mês de maio não está ligada à economia, mas ao renascimento de uma abstenção periódica ligada ao culto de Maria.
89. Pierre Chaunu, *op. cit.*, p. 133.
90. Nas vésperas da Revolução, são ilegítimos 30% dos nascimentos em Paris, 17% em Bordeaux, 25% em Toulouse.
91. Ver Alain Lottin, "Naissances illégitimes et filles mères à Lille au XVIII<sup>e</sup> siècle", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, t. XVII, pp. 278-322.
92. A mortalidade infantil das crianças enjeitadas atinge os níveis recordes do século: no asilo de Reims, a mortalidade atinge, segundo os trabalhos de Antoniette Chamoux, na década de 1780 a 1790, a cifra terrível de 480 em mil.
93. Se, como observa Pierre Chaunu, *op. cit.*, é preciso incluir de 15 a 20% de concepções pré-nupciais nos primeiros nascimentos dos casais, como também dissociar

- tais concepções dos nascimentos ilegítimos. Ver também o capítulo XII, os excessos efetivos, séculos XVII e XVIII, baseado nas pesquisas de Jean-Marie Gouesse em *Histoire de Normandie*, sob a direção de Michel de Boüard, Toulouse, Privat, 1970, pp. 347-361. Ver Restif de la Bretonne, *Monsieur Nicolas*, quarta época, É. Jean-Jacques Pauvert, 1959, t. II, pp. 435: "Eu já observei que guardam muita reserva os rapazes quando se encontram com moças com que se desejam, sinceramente, casar".
94. Entre 1715 e 1744, na paróquia de Saint-Sulpice, em Paris, morrem 15% de mulheres celibatárias e 20% de homens.
  95. Ver o artigo principal de Philippe Ariès, "La mort inversée: le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales", *Archives Européennes de Sociologie*, t. VIII, 1967, pp. 169-195.
  96. Ver os romances recentes de Anne Philipe, *Le temps d'un soupir*, Paris, Julliard, 1963, e de Simone de Beauvoir, *Une mort très douce*, Paris, Gallimard, 1964.
  97. Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Plon, 1973. Ver também Gaby e Michel Vovelle, "Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du Purgatoire XV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle", *Cahiers des Annales*, nº 29, 1970; Ch. Carrière, M. Courdurié, F. Rebuffat, *Marseille ville morte, la la peste de 1720*, Marselha, Maurice Garçon, 1968. Ver também François Lebrun, *op. cit.*, pp. 391-495, e F.-A. Isambert, "Coordonnées sociales des enterrements civils et religieux. Paris depuis 1884", in *Christianisme et classe ouvrière*, Tournai, Carterman, 1961, pp. 73-114.
  98. No que se refere aos pedidos de missas, para os homens 60% em 1710, 82% em 1750, 37% na véspera da Revolução.
  99. O autor baseia-se em sondagens feitas em Cucuron, Manosque, Roquevaire e Salon.
  100. É possível perguntar se se trata do mesmo meio.
  101. 1700: 65%; 1750: 85%; 1780: 55% de pedidos de missas.
  102. 1700: 50%; 1750: 30%; 1780: 23%.
  103. Michel Vovelle, *op. cit.*, p. 614.
  104. Ver Régine Robin, "Vers une histoire des idéologies", *Annales Historiques de la Révolution Française*, 1971, pp. 285-308. Certos números recentes de revistas apresentam os campos abertos à pesquisa: *Langages*, nº 11, setembro de 1968, "Sociolinguistique", sob a direção de J. Sumpf; *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, ano 70, nº 5-6, setembro-dezembro de 1970, "Méthodologies"; *Langue Française*, nº 9, fevereiro de 1971, "Linguistique et société", sob a direção de J.-B. Marcellesi.
  105. Ver Régine Robin, *La société française en 1789: Semur en Auxois*, Paris, Plon, 1970.
  106. André Godin, *Spiritualité française en Flandre au XVI<sup>e</sup> siècle; l'homélie de Jean Vitrier*, texto, estudo temático e semântico, prefácio de Alphonse Dupront, Genèbra, Droz, 1971.
  107. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.



## *A literatura:*

### *O texto e o seu intérprete*

JEAN STAROBINSKI

#### *A dualidade necessária*

ADMITAMOS que a escolha de um objeto de estudo não é inocente, mas que supõe já uma interpretação prévia, inspirada por nosso interesse atual. Reconheçamos que não se trata de um puro dado, mas de um fragmento do universo que se delimita por nossa maneira de olhar. Confessemos também que a linguagem em que assinalamos um dado já é a linguagem em que, ulteriormente, o interpretaremos. Isso não impede que, a partir de um desejo de saber e de encontrar, a nossa atenção se divida em duas direções distintas: a primeira quanto à realidade a apreender, o ser ou o objeto a conhecer, os limites do campo da investigação, a definição, mais ou menos explícita, do que convém explorar; a outra quanto à natureza de nossa resposta: as nossas contribuições, os nossos instrumentos, as nossas finalidades, — a linguagem que usaremos, os instrumentos de que nos servimos, e os procedimentos a que recorreremos. Nós somos, sem dúvida, a fonte única dessa dupla escolha: é por isso que escolhemos com tanta frequência os nossos meios de exploração em função do objeto a explorar, e, reciprocamente, os objetos em função dos meios. Nada é tão necessário, no entanto, do que assegurar o mais alto grau de independência recíproca entre objeto e meios. Se é desejável que o estilo da pesquisa seja

compatível com o objeto da pesquisa, não é menos desejável que, entre nós mesmos e aquilo a que aspiramos melhor conhecer, entre o nosso "discurso" e o nosso objeto, a diferença e a distância sejam marcados com o maior cuidado. Só há encontro com a condição de uma distância anterior; só há adesão pelo conhecimento, ao preço de uma dualidade encontrada, em primeiro lugar, e, depois, sobrepujada. Toda fraqueza, todo debilitamento na relação diferencial entre a nossa própria identidade e a do objeto estudado, entre os nossos recursos instrumentais e a configuração "objetiva" da obra, terão por consequência um enfraquecimento do resultado, uma diminuição de energia e de prazer na exploração e na descoberta.

A primeira preocupação será, portanto, garantir ao objeto a sua mais forte presença e a sua maior independência: que se consolide a sua existência própria, que ele se ofereça a nós com todos os caracteres da autonomia. Que ele oponha a sua diferença e marque bem as suas distâncias. O objeto da minha atenção não está em mim; ele opõe-se a mim, e o meu melhor interesse não consiste em apropriá-lo sob o aspecto que lhe empresta o meu desejo (o que me deixaria cativo de meu capricho), mas de deixá-lo afirmar todas as suas propriedades, todas as suas determinações particulares. Os métodos que são ditos objetivos, aquém mesmo do verdadeiro diálogo, fortificam e aumentam os aspectos materiais do objeto, emprestam-lhe um relevo mais preciso, uma configuração mais clara, prendem-no a objetos contíguos no espaço e no tempo. O afluxo documentário, malgrado o que parece às vezes ter de inessencial ou de exterior com relação a um grande texto, acrescenta-se a tudo o que, em seu interior, lhe confere uma personalidade distinta. Pois a vontade de conhecimento deve começar por acompliar-se com o objeto no poder que este tem de resistir-nos. Antes de toda explicação, antes de toda interpretação compreensiva, deve ser o objeto reconhecido em sua singularidade, quer dizer, no que o subtrai a uma anexação ilusória. Por uma espécie de paradoxo, é à força de enriquecimentos objetivos que a obra estudada pode oferecer-nos uma resistência análoga à que nós encontramos diante de uma subjetividade estranha: a obra furta-se a qualquer tentativa que não consinta a pagar o preço da travessia do espaço interposto.

A restituição tradicional acreditava haver terminado a sua tarefa quando havia desembaraçado o texto dos acréscimos e das corruptions que o desfiguravam. Ela acreditava ter encontrado uma fisionomia autêntica, um traço não suspeito, como se limpam as pinturas esfumaçadas e sobrecarregadas. De uma maneira ideal, assim a obra deveria ser reestabelecida em seu primitivo estado, ser legível na forma desejada pelo autor. Forma laboriosa de leitura, não tinha a restituição outro objetivo do que libertar uma obra de tudo o que a impedia de atingir-nos em sua integridade. Supunha-se que, uma vez afastados os obstáculos interpostos, a obra apareceria em sua verdade, aberta a nosso prazer e a nossas interrogações.

Logo que se coloca a idéia de uma obra acabada, delimitada em seus lineamentos originais, eis que surgem as questões e as incertezas. A investigação que restitui, a curiosidade do historiador vão fazer transparecer, na obra acabada, todo o seu passado discernível, suas versões precedentes, seus esboços, seus modelos confessados ou inconfessados. Esse passado em que a obra não era

ainda o que viria a ser, lhe pertence, a alimenta, sustenta-a. As variantes de uma obra fazem aparecer os estados sucessivos de um desejo e de uma vontade que não puderam estancar nas formas primeiras em que apareceram. Assim, o ser que é próprio do texto revelar-se-á diferencialmente, pela distância que separa o seu estado final, da série de estados que a precederam (se eles chegaram ao nosso conhecimento). Ter-se-á sob os olhos os gestos da pesquisa, da insatisfação, e depois da recusa, que vêm duplicar a presença positiva da versão "final". Poder-se-á talvez perguntar se essa versão final não é, em certas ocasiões, uma solução de compromisso, destinada a tornar possível a publicação de uma obra excessivamente audaciosa na sua redação anterior. Será possível, em muitas ocasiões, constatar que a obra que chegou a nossas mãos é o que resta de um projeto interrompido. Quantas vezes a morte, a intervenção de um editor póstumo (que trabalha sobre muitos rascunhos) impõem uma forma arbitrária a uma expansão inacabada! Assim, a pesquisa que restitui, com o que tem de positivo e de objetivo, termina por colocar em dúvida a qualidade de objeto acabado de que tal obra parecia poder prevalecer-se: essa forma foi obtida por acidente, e a nossa atenção, a partir dessa constatação, deve ser levada, ao mesmo tempo, para a massa (muitas vezes, confusa) de documentos disponíveis, e para a intenção que testemunham, mas que não estava destinada a cumprir-se neles. A pesquisa objetiva faz ressurgir os traços de um percurso subjetivo.

Esse percurso subjetivo, no entanto, para a investigação reconstitutiva, não encontra em si mesmo a sua origem única. Se partirmos para os projetos mais antigos, perceber-se-á como a obra, em seu começo, opõe-se e combina-se com textos antecedentes, assimila e transforma livros precursores: a sua originalidade, a sua individualidade destacam-se contra um fundo constituído pela massa coletiva de recursos de linguagem, das formas literárias recebidas, das crenças, dos conhecimentos, que ela reativa, critica, e ao qual se acrescenta. São outras tantas camadas e acidentes do terreno (com fontes, afluentes, elevações), em que a obra escolhe o seu local e as suas vizinhanças. Se, de um lado, são, em consequência, menos claros os limites de uma obra, por outro lado, a obra passa a revelar, por suas múltiplas ligações, um horizonte que não se deixa mais separar dela. A pesquisa histórica, se não for unicamente motivada pela atração do achado ocasional, tem essa consequência benéfica de aumentar a informação pela qual um mundo se acrescenta a uma obra, — um mundo talvez exterior a ela, um mundo em que, face ao objetivo alcançado, multiplicam-se os atos e as palavras frustradas, as tentativas inacabadas: nesse terreno estranho a obra lança raiz e declara-nos a sua riqueza dependente; ela se revela por meio de suas ligações, e desarma a esperança de uma definição excessivamente fácil.

A restituição, que sobe o curso do tempo ou que alarga o espaço percebido (segundo as vias previstas ou imprevisas que se oferecem à pesquisa), pode muito bem associar-se uma restituição que se esforça por descrever e pôr em evidência os caracteres internos da obra. Não é difícil demonstrar que a pesquisa histórica e a descrição estrutural são interdependentes. O movimento centrífugo, que vai da obra a seus antecedentes ou a suas vizinhanças, será apenas uma rota de acaso, se não for guiado pelo conhecimento das estruturas internas da obra. Reciprocamente, a análise interna das idéias e das palavras

na obra nada lucra em ignorar a sua proveniência e a sua harmonia externas. Até um certo ponto, antes de que se prolongue em interpretação, a análise estilística restitui: ela reestabelece o texto na plenitude de seu funcionamento, percebe-o em sua diferença própria e na sua existência completa; faz justiça a cada um de seus pormenores; esforça-se por formular as suas relações numa linguagem precisa (sendo o ideal conferir a essa linguagem descritiva uma instrumentação rigorosa).

Que consiste, com efeito, prestar atenção, a não se conceder um privilégio de presença continuada ao que, na proximidade nunca suficientemente assegurada, expõe-se e reserva-se, manifesta-se e recusa-se, constitui-se em objeto, mas não se deixa possuir? Frente a nossa atenção, o objeto é portador de uma intenção própria, que se declara mas não se entrega inteiramente, provocando a obstinação de nossa espera, e o desejo dobrado de um melhor saber. A nossa atenção só se mantém pela resposta que não acaba de dar a um desafio persistente.

Um primeiro encontro começou por despertar o nosso interesse e prender o nosso olhar. A partir desse primeiro contato, o despertar da atenção persuade-nos que tudo ainda resta por fazer em vista de um encontro mais completo. Que se esteja, como Georges Poulet (ver particularmente *La conscience critique* Paris, Corti, 1971) desejoso de praticar uma crítica da identificação, é forçoso partir de uma primeira situação de não-identidade: a identificação é um esforço para unir-se àquilo que, no início, não é mais do que um apelo ou uma promessa percebidos num ser diferente de nós. A adesão que identifica não nos é, portanto, dada logo de início: ela é uma coisa que se consegue, ela se consegue ao fim de um trabalho e de um movimento de aproximação. Nada lhe seria mais contrário do que a convicção muito apressada de já se a ter atingido, e de já se ter tudo conseguido com a primeira impressão.

O risco que se corre, se o objeto não é percebido, mantido e consolidado em sua diferença e em sua realidade próprias, é de que a interpretação não seja mais do que o desenvolvimento de uma fantasia do intérprete. Falo aqui de risco para designar o que comprometeria o valor do conhecimento desejado. O risco assim evocado pode muito bem acompanhar-se de uma sedução de natureza muito diferente: o encanto de um discurso livre e imaginativo, que se deixa ocasionalmente inspirar por uma leitura. Desse discurso sem nada que o prenda, digamos que tende a tornar-se ele próprio literatura, não contando mais o objeto de que fala do que como pretexto, ou a título de citação ocasional. Por isso mesmo, enfraquece-se o papel do objeto: a intenção de conhecimento é posta de lado por causa de uma outra finalidade, de expressão pessoal, de jogo de propaganda etc... Isso não exclui, em absoluto, a possibilidade de, por acaso, apontar com justiça tal ponto singular, de passagem, e de maneira oblíqua. Mas é a exceção. Vê-se isso com frequência: se o objeto é mal definido, mal assegurado, o que dele se afirma será despido de pertinência; não será decisivo. Os representantes qualificados da história literária (Lanson) e a Universidade até os dias de hoje (depois da moda estruturalista, ainda mais do que antes) encaram com ironia o ensaísmo e a "crítica de gênio"; essa ironia é plenamente justificada quando procura invalidar uma tagarelagem que se quer impor com suas intuições por si só, sem preocupação com a pesquisa paciente

que, ela, faz justiça a toda a complexidade do objeto. Quando a presunção faz-se passar por ciência, vale a pena chamá-la à ordem. Para quem quer saber mais sobre uma obra, nada há de mais irritante do que ler um ensaio cuja voz cobre a voz da obra. Procurava-se a proximidade, e se é mantido à distância: as palavras que lemos não nos falam verdadeiramente do que mais desejariamos conhecer. A loquacidade do ensaísta constitui uma barreira: não se percebe atrás dela mais do que um fantasma nebuloso.

Será necessário, no entanto, testemunhar a mesma desconfiança, quando o ensaio se mantém em seu próprio domínio, e não mostra qualquer pretensão usurpadora? Não se o pode acusar de desenvolver um monólogo, a menos que se esperasse ouvir distintamente duas vozes. O ensaio reivindica o direito de obedecer a um projeto autônomo; o seu objetivo não é o conhecimento dos textos do passado ou do presente: esses, percorridos, evocados por alusões, utilizados ao sabor das necessidades, serão tudo mas não objetos de estudo. A reflexão que os toma como testemunhos não pretende esgotar o seu sentido. Ela vai para outro lado, prosseguindo a sua intenção numa linha independente, que se limita aos interesses de sua própria interrogação. Assim passam-se as coisas desde Montaigne: nos *Ensaïos* está em todo lugar presente a relação com outras obras, mas ela é múltipla, fugitiva, caprichosa, deixando perfeitamente livre, entre as riquezas da "biblioteca", o seu preguiçoso utilizador.

A fraqueza relativa do objeto dissolve a relação epistemológica. Não se trata mais do conhecimento: o sujeito que discorre permanece com plena evidência, mas, certamente, na solidão ou sem destinatário, mas abandonando como ponto de referência o texto de um outro. Prossegue a atividade mas, qualquer que seja, ela não pertence mais ao domínio da história ou da crítica.

A recíproca é verdadeira: toda insuficiência do lado do leitor, do sujeito, é fatal, não o é menos fatal, para a eficácia do trabalho crítico. Não que se possa inteiramente afastar o sujeito interrogante: tudo desapareceria com o seu desaparecimento. Quero sobretudo lembrar que a energia da interrogação, a inventividade desenvolvida na própria investigação restituidora, devem ser mantidas sem vacilação, desde que se queira manter viva a relação crítica. É pela energia de nossa intenção pessoal que o objeto (a obra) é chamada à presença. Que sobra para a crítica, se a nossa interrogação é tímida, se nossa linguagem é estereotipada? Se nossos conceitos são inseguros? O próprio objeto torna-se banal e se enfraquece, por falta de uma vigorosa solicitação. Os que ensinam conhecem bem essa situação em que a fraqueza da interpretação acarreta a fraqueza do objeto. Produz-se um eco desclassificado do texto: a paráfrase. O comentador, nesse caso, não ousa falar por sua própria iniciativa: nada tem a dizer, faltam-lhe os meios. Ele compreendeu, talvez, mas não observou. Ele deixa-se confusamente invadir pelo rumor da página em sua frente, ele simplifica em termos mais fracos: reiteração que dissolve a forma multiplicando os equivalentes inferiores do sentido. A essa dissolução constitui um paliativo a análise gramatical — hoje em dia, análise estrutural —, sob a forma de um mecanismo capaz de pontos de constatação de fatos, de estilo e dos meios empregados no texto. Desde, no entanto, que a análise se limite à técnica descritiva, desde que não faça mais do que transcrever os dados literários nos sinais de uma metalinguagem, prevalece sempre a reiteração, menos ingênua e menos

simples, mas sempre cativa do horizonte limitado da tautologia... A crítica não é a representação fiel de uma obra, a sua reduplicação num espelho mais ou menos límpido. Toda crítica completa, depois de haver sabido reconhecer a alteridade do ser ou do objeto para os quais se volta, sabe desenvolver a seu propósito uma reflexão autônoma e encontra, para exprimi-la, uma linguagem que marca, com vigor, a sua diferença. Por estreitas que sejam ou que tenham sido, num momento central da pesquisa, a simpatia e a identificação, a crítica não repete a obra da maneira como essa está enunciada. A obra crítica constitui-se segundo a sua própria necessidade, em seu nível particular de realização, dócil a seu objeto, mas independente por sua ambição.

Os dois casos extremos que acabamos de evocar — fraqueza do objeto, fraqueza da energia interrogativa — têm o defeito comum de nada mudar, à colocação inicial: não se instaura qualquer relação, não se faz qualquer trabalho, e, portanto, nenhuma luz vem transformar, ao mesmo tempo, a obra e o nosso olhar. Penso irresistivelmente na cena do filme em que Grouch Marx, caixeiro numa loja, mete-se embaixo do balcão, a fim de cortar, na própria saia da cliente, a peça de fazenda que ela pedia para colocar em seu vestido. Faz as vezes de demonstração a pura e simples repetição de um pressuposto qualquer: embora o autor creia ter confirmado a sua hipótese, não faz mais do que repeti-la em outros termos.

#### *O interesse pelo texto*

É desejável, portanto, manter entre o objeto e a resposta que se lhe dá uma distância suficiente, um espaço em que se possa produzir o acontecimento do encontro, e onde se possa iniciar e fazer progredir o trabalho. Só há trabalho em função de uma oposição. Ao mesmo tempo, só há trabalho na medida em que há contato e em que se estabelece uma relação. Pois a oposição não pode permanecer estática: ela se desenvolve no laborioso confronto, ela progride no sentido de um objetivo, ela desenvolve-se com vistas a uma finalidade.

Falamos em encontro e, também, em trabalho. Assim, falávamos há pouco da obra, designando-a como um ser, e, ao mesmo tempo, como um material. Ela é uma coisa e outra: um ser que espera o encontro, um material, ele próprio trabalhado, que aguarda um trabalho; ou ainda melhor: uma intensão que mediante uma forma, destina-se a nossa atenção. Ter respeito pela obra é nela observar, juntamente, a sua finalidade intencional e a sua forma objetiva (a sua estrutura material). É para fazer justiça a esse duplo aspecto da obra que a crítica deve, ela própria, possuir uma dupla capacidade: conhecimento instrumental e animação finalista, todas as duas capazes de enfrentar a presença da obra, sem com ela confundir-se. O aspecto instrumental da crítica corresponde ao aspecto material da obra; a animação finalista da crítica corresponde à finalidade da obra, que ela não se contenta em perceber e registrar.



Tais são as condições da interpretação, desde que se queira garantir-lhe todas as suas oportunidades e desenvolvê-la da maneira mais consciente.

Seria bom imaginar que as etapas do trabalho crítico se sucedem de maneira distinta e ordenada. Seria bom imaginar, em particular, que a restituição precede a interpretação, e que ela trabalha no reestabelecimento dos textos para, em seguida, confiá-los à atividade de interpretação. A interpretação, no entanto, como já o vimos, já está subterraneamente em ação na escolha do objeto de interesse; ela mistura-se aos esforços que visam à restituição dos documentos, sob todos os seus aspectos; não se pode traçar uma fronteira precisa entre o trabalho que gostaria de limitar-se à percepção mais viva de seu objeto, (texto, documentos etc...) e a interpretação que, não permanecendo nos dados assim constatados, retoma-os para incluí-los num plano mais vasto. Para observar, no interior de uma obra, correlações de formas, de imagens, de fatos estilísticos etc... é preciso, de maneira necessária, colocar-se fora de obra e submetê-la a uma leitura cuidadosa; além disso, para enunciar os fatos observados, é preciso recorrer à linguagem descritiva de uma outra época (a nossa), e de uma outra categoria intelectual (a de nosso saber contemporâneo). Quanto mais nós procuramos atingir as obras na configuração que têm "em si", mais nós desenvolvemos os laços que as fazem existir "para nós". Assim, as estruturas intrínsecas só se tornam evidentes se aceitamos abordá-las de fora, iluminando as suas formas próprias com uma luz extrínseca, fazendo-lhes perguntas que elas estão longe de fazer elas próprias. A interpretação deve ser, assim, finalmente reconhecida como aquilo que, logo de início, anima a escolha do objeto e o trabalho de restituição; ela está presente até no desejo sincero de atenuar o papel do intérprete e de fazer justiça aos "fatos objetivos".

¶ O leitor-intérprete, na sua situação histórica particular, que prefere tal obra a tal outra, que decide interessar-se por Bouget, por Laclos, em vez de Marmontel. ¶ Ainda o intérprete a quem cabe decidir se fará a sua investigação sobre um poema, de um livro, ou da obra inteira do escritor; é o intérprete que tomará o partido de tudo relacionar com a personalidade do autor, ou de atribuir uma importância maior à época histórica em que se inscreve a obra, ou ainda ao gênero literário de que essa constitui um exemplo. Cada vez, o intérprete deve livremente assumir os seus riscos, escolhendo a categoria dos fatos, os termos de referência e os pontos de comparação que parecem adequados. Segundo as escolhas feitas anteriormente, o trabalho de restituição muda de natureza, aplica-se a um outro material, a um outro espaço, a um outro tempo. Cabe a nós estabelecer a extensão da pergunta: a resposta, sem dúvida, cobrirá sempre a extensão do quadro que lhe houvermos atribuído. Isso não constitui, no entanto, uma justificação do arbitrário. É evidente que todos os métodos de aproximação não se equivalem, e que alguns permanecerão menos "fecundos" ou menos "esclarecedores". A que indícios reconhecemos nós que o campo explorado foi melhor dividido, que a confrontação e o relacionamento foram objeto de um grau maior de pertinência? Os critérios no assunto não são de fácil formulação: se fossem facilmente enunciáveis, não se registrariam tantos equívocos como se registram. Sempre que um intérprete nos parece ter conseguido o seu objetivo, a nossa satisfação lhe é grata por ter chegado mais perto de uma totalidade, de nos ter melhor feito ver os elementos que a compõem e as relações que a constituem,

e de haver, ainda por cima, respeitado em seu objeto a parte reservada a outras aproximações, a parte do que continua presentemente fora de alcance: tais são provavelmente sinais os mais seguros de uma interpretação, bem empreendida, quer dizer, de uma interpretação que soube escolher e delimitar o objeto com felicidade, que se aproximou dele por meio de uma restituição escrupulosa, e que desenvolve a seu propósito uma palavra ao mesmo tempo livre e convincente.

Uma tendência muito forte da crítica e da história literária inclina-se, há alguns anos, a atribuir uma importância predominante ao estudo do texto. Porque essa preferência? Eu seria tentado a crer que a interpretação — sem dizê-lo claramente — encontra no texto o objeto que melhor convém ao desenvolvimento completo de seu exercício: o texto deve ser escolhido, "restituído", comentado. O recurso ao texto é, portanto, a melhor maneira de evitar o risco que apontamos, um pouco abstratamente, quando falamos na "fraqueza do objeto". O texto é um objeto vigoroso; ele provoca, em resposta, de nossa parte uma resposta vigorosa, perfeitamente distinta e independente, mesmo se o nosso desejo é de preencher a distância e de aproximar-nos daquilo que nos fala na obra. Um texto é uma totalidade relativamente limitada, cujos elementos constitutivos podem ser legitimamente relacionados uns com os outros; ele exige assim uma análise interna cujos resultados, ainda que muito variáveis segundo os fatores e os níveis considerados, são sempre passíveis de um controle bastante preciso. Pois o texto tem direitos sobre o que se diz a seu respeito; ele representa, para o discurso interpretativo, um ponto de referência que é impossível abandonar. Quando o cita, o intérprete compromete-se a dedicar-lhe a mais completa atenção. O recurso permanente do retorno ao texto permite ao leitor verificar se são justos a análise e o comentário. É fácil ver, segundo o caso, que o texto não foi suficientemente observado, ou que, ao contrário, ele foi mal interpretado ou excessivamente interpretado. Em qualquer momento, mediante uma atenta confrontação, será possível verificar se o que se quer dizer do texto é autorizado por ele. Certamente, uma das correntes da moda atual permite ao "comentador" improvisar livremente e dizer o que quiser a respeito de um texto; isso não impede que o texto, por mal tratado que tenha sido, guarde intacta a possibilidade de desmentir; basta, ainda uma vez, voltar ao texto para saber onde começam as projeções, os fantasmas, as manipulações arbitrárias do leitor abusivo. Porque, mesmo se o texto diz mais do que deixa perceber o seu sentido declarado, é preciso admitir que o grau de probabilidade do sentido latente que lhe é atribuído decresce rapidamente, na medida em que o leitor se distancia do sentido patente inscrito nas palavras e nos enunciados.

A análise interna, tal como se pratica num estudo de texto, não impede que se considerem os dados externos. Por um efeito que nada tem de paradoxal, a escolha de um texto, ao fazer existir uma região intratextual, determina, ao mesmo tempo, a existência de um mundo que lhe é exterior. Ninguém po-

derá contentar-se em buscar a lei que reina no interior de um texto; explorando o mundo interior, necessário será perceber todas as contribuições, todos os ecos externos. Há uma incitação ao ir e vir. A atenção que se presta ao interior nos traz ao exterior. Pelo seu próprio feito arbitrário, o caráter fechado do texto torna inevitável o movimento de abertura. É possível que a estrutura decifrada mediante uma grande ampliação, no nível de uma articulação sintática, revele o seu homólogo em outro nível, não mais no texto de uma página isolada, mas na escala de uma obra inteira, de um mundo imaginário, ou de um momento na história. Esse movimento, com tudo o que tem de produtivo, só se torna possível porque, para começar, a escolha do texto coloca-nos de posse de um indicador preciso, de um termo fixo de comparação, e obriga-nos a prestar atenção ao que se passa nos dois lados de um limite provisório.

A atração exercida pelo estudo dos textos compreende-se melhor, desde que se preste atenção ao gênero de trabalho que dele mais difere, e que acrescentará para nós o complemento de uma definição por contraste. Os textos propõem ao intérprete um objeto particular, único, especificado em sua forma e em seus pormenores; por contraste, encontramos a reflexão especulativa que, sobre a base de um material documentário mais ou menos extenso mas sempre múltiplo e disperso, procura definir entidades ou essências: literatura, poesia trágica, romantismo (e, bem entendido, classicismo)... Vê-se então construir-se, em todas as peças, uma definição conceitual. Nessa construção, pressupõe-se naturalmente a experiência da leitura, mas ela é logo colocada ao serviço de uma elaboração teórica, em que o ensaísta ajeita uma idéia ou um modelo que declara aplicáveis a um conjunto muito amplo de obras particulares. Frequentemente, nesse trabalho, o teórico se encerra numa combinatória intelectual de que é o único proprietário: os exemplos a que recorre limitam-se a algumas obras emblemáticas; algumas vezes, desaparecem. O resultado será, ao mesmo tempo, sedutor e não verificável. A definição proposta, em seu caráter geral, cobrirá um espaço excessivo, sem invalidar, no entanto, uma definição concorrente. São termos de referência cuja utilidade mede-se àquilo que são capazes de nos fazer perceber nas próprias obras. Essa utilidade — confessemos-lo — pode ser considerável. Nesse caso, a definição conceitual terá assumido o caráter de "instrumento interpretativo"; esse instrumento pode ser modificado, tornado mais eficaz e mais independente. Ele será precioso para o intérprete, quando este voltar-se para o "objeto a interpretar", quer dizer, para o texto. A elaboração de conceitos-padrões e de conceitos-instrumentos assumirá todo o seu sentido na medida em que, partindo da própria da leitura, colocar os seus resultados à disposição de uma pesquisa que os utiliza e que os coloca à prova, confrontando-os com o texto. Sem tais conceitos gerais (cujas listas inclui o vocabulário descritivo da lingüística, da gramática, da retórica antiga e moderna), a interpretação não terá armas; sem, no entanto, o trabalho efetivo de uma ativa interpretação do texto, esses conceitos viveriam uma existência estéril e separada, na qual nada distinguiria as boas chaves de interpretação das más, todas se equivalendo enquanto não se as emprega.

### *A interpretação garante uma passagem e uma integridade*

A acreditarmos nos historiadores da língua, a palavra *interpretes*, em sua origem, designa aquele que é intermediário em uma transação, aquele cujos bons ofícios são necessários para que um objeto passe de mão em mão, mediante pagamento do preço justo. O *interpretes* garante, portanto, uma *passagem*; ao mesmo tempo, assegura o reconhecimento do valor exato de objeto transacionado e contribui para a transmissão de maneira a constatar que o objeto chegou, em sua integridade, às mãos do adquirente.

Na ordem verbal, mesmo quando não passa de um simples tradutor, ainda aí o intérprete é o agente de uma *passagem* (de uma a outra língua), e responsável pela integridade de uma mensagem que não deve sofrer, em princípio, qualquer alteração.

Quando, em outro momento, o intérprete se vê confiar o trabalho de uma leitura alegórica, novamente intervém a *passagem*: ela aparece como um deslocamento, no interior da mesma língua, de uma mensagem formulada num código considerado metafórico a uma mensagem formulada num código considerado como o veículo do sentido próprio. O intérprete executa essa "transcodificação", ele se encarrega de substituir um contexto léxico por um outro; ele coloca, em lugar das palavras do texto, outras palavras (ou grupos de palavras), de forma que a mensagem inicial, embora conservando a sua sintaxe, o seu movimento, a sua organização próprios, assume um segundo sentido: é o outro sentido de um mesmo texto, e é o outro texto de um mesmo sentido. Ainda aqui, o intérprete garante uma persistência e uma integridade, enquanto executa uma *passagem*. Nesse caso, no entanto, o intérprete presta uma contribuição própria, ainda que não pretenda fazer mais do que uma decifração. Na realidade, ele é, em grande parte, o produtor daquilo que descobre no texto, uma vez que escolhe, conforme as suas necessidades intelectuais e as necessidades de sua época, o código em que inscreverá o "sentido próprio". Sabemo-lo, com efeito: é frequentemente o desnível e o distanciamento históricos que tornam necessários, como foi o caso para Homero e para a Escritura, a intervenção interpretativa e o ajustamento alegórico. A *passagem* no caso, não visa somente a alcançar um destinatário estrangeiro, ou um outro nível de sentido; ela implica uma dimensão temporal. O destinatário estrangeiro é um homem de outra época; o segundo nível de sentido enuncia-se segundo uma linguagem, uma moral, um sistema de valores adequados às exigências de um presente outro, diferente. O intérprete procura então anular o efeito da distância, ele transporta a obra da margem distante de que é originária para a margem onde nasce o discurso interpretativo, em sua relação atual com os seus destinatários. Em nossos dias (será necessário dizê-lo?) a interpretação toma um aspecto mais total; ela não se limita mais a uma tradução ou à passagem de um para outro código. É um ato de conhecimento. Designa-se, sob o seu nome, a soma de todos os atos dirigidos ao objeto. Constatemos que ela tem sempre a preocupação de preservar uma integridade: é o motivo pelo qual toda interpretação completa pressupõe uma atividade de restituição, uma vontade de salvaguardar a integridade do texto original. Isso não exclui que o objeto assim restituído à

sua identidade mais forte seja enriquecido por uma palavra nova, que o chama a seu nível, que o carrega e o faz participar em seu próprio movimento. Entre o momento de escolha do objeto a interpretar e o momento, sempre provisório, em que termina a obra de interpretação, a transição feita não apenas possui todos os caracteres que já assinalamos na tradução e na alegoria, mas faz ingressar o resultado no discurso do conhecimento. Não se trata de uma simples "assimilação"; é uma metamorfose completa: o objeto a interpretar foi acrescido de toda a contribuição da atividade interpretativa.

Quando o intérprete debruça-se sobre os textos e os interroga, a primeira resposta é a emergência, em evidência mais clara, de uma forma mais freqüente ou mais imperiosa: disposição arquitetural, perspectiva narrativa, categorias de imagens, procedimentos habituais, homologias entre doutrinas professadas e constantes estilísticas etc... É possível que varie, do conjunto aos pormenores, a ordem de grandeza da forma percebida, e o seu lugar entre os elementos que constituem o texto. Em qualquer caso, a resposta só será plenamente resposta se essa forma for lida em sua inteira significação, segundo tudo o que ela tem o poder de designar. Transparece nela um sentido, que, juntamente, evoca o nosso reconhecimento (porque estava presente antes de nossa leitura ou interpretação) e a nossa livre reflexão (porque, para revelar-se inteiramente, requer um complemento de significação que deve vir do leitor atento). O objeto a interpretar e o discurso que o interpreta, se são adequados, ligam-se para não mais se deixar. Formam um novo ser, composto por uma dupla substância. Nós nos apropriamos do objeto, mas também é possível dizer que ele nos atrai, que nos atrai a sua presença aumentada e tornada mais evidente. O objeto compreendido pertence a essa parte do mundo que podemos considerar nossa: nós nele voltamos a encontrar-nos. O paradoxo que transparece é que, ao mesmo tempo que recebe confirmação de sua existência independente, o objeto devidamente interpretado passa a fazer também parte de nosso discurso interpretativo, tornando-se um dos instrumentos com a ajuda dos quais podemos procurar compreender, ao mesmo tempo, outros objetos e a nossa relação com os mesmos. A compreensão mobiliza os objetos, sem tirá-los do lugar: uma vez nomeados segundo o sentido que nos fizeram perceber, eles chegam, por sua vez, ao poder de nomear.

Inisti, muitas vezes, sobre a escolha que o nosso interesse executa, visando a seus objetos. Parecia que éramos os senhores absolutos de tal escolha. A nossa liberdade, no entanto, não se separa dos instrumentos e da língua de que dispõe. E esses instrumentos, essa linguagem, vieram-lhe do passado, de uma história: a história de nossa própria atividade, que se liga à história dos objetos que outros interpretaram antes de nós e que, a partir de então, ocupam lugar entre os recursos de nosso saber. Eis, portanto, que a história nos alcança uma vez mais. Quando, hoje, mesmo, voltamos para os nossos horizontes (por exemplo: a literatura, que queremos inventar, a crítica, que desejamos melhor definir), quando escolhemos os nossos objetos, quando procuramos apreendê-los com uma ciência mais viva e mais alegre, não podemos fazer mais do que permitir os nossos meios. Esses meios — linguagem e pensamento, conceitos e métodos — que são eles? São "objetos" do passado, que se tornaram nossos através da interpretação dos que nos precederam, e de que somos

hoje os herdeiros mais ou menos satisfeitos. Por maior que seja a liberdade com que pretendemos escolher os nossos objetos e os nossos métodos, só o podemos fazer recorrendo à linguagem e aos instrumentos que nos transmitiu a história. Cabe-nos preservá-los, na medida em que queremos continuar civilizados; cabe-nos também aperfeiçoá-los, na medida em que acreditamos na justificação do progresso.



## A arte

HENRI ZERNER

A HISTÓRIA da arte, o discurso sobre a arte, está preso, para não dizer que está comprimido, entre a história e a crítica. Empírica e positivista, a história tradicional da arte mostra-se extremamente desconfiada para com toda teoria e mesmo para com toda interpretação aprofundada das obras. A crítica, por seu lado, toma quase sempre como postulado que aquilo que procura definir, iluminar na obra, o que faz com que ela seja obra de arte, escapa ao tempo e, em consequência, à história. Já se afirmou, no entanto, já se demonstrou, seria eu tentado a dizer, que uma reflexão bem fundamentada sobre a arte, uma "ciência" da arte teria que ser, ao mesmo tempo, histórica e teórica<sup>1</sup>.

Um outro obstáculo consiste em que a crítica choca-se, logo de princípio, contra o fato de que o visível não se pode dizer, não se reduz a um discurso. Essa dificuldade, que pode parecer insuperável, constitui, na verdade, o interesse da história da arte. Os filósofos, os psicólogos, os etnólogos vêem na arte o modelo de um meio de expressão não verbal, e — por motivos que não podemos procurar elucidar aqui — as artes plásticas ocupam, a esse respeito e hoje em dia, o lugar que a música ocupava na estética romântica. A história da arte, no entanto, que há meio século sofre de uma profunda estagnação teórica, não se encontra em condição de responder às perguntas que lhe são feitas.

A história tradicional da arte continua, entretanto, a funcionar. Com uma atividade particular na França e na Inglaterra, ela renovou as suas técnicas. Ela quer ser restituição do passado artístico, e soube definir o seu objetivo: fazer o inventário das obras, estabelecer a biografia dos artistas, decifrar a autoria e a data das obras a partir de sinais exteriores (assinaturas, documentos de arquivos, tradições antigas etc...), dizer a data e a autoria mediante o estilo a partir dos dados exteriores, e, enfim, reconstituir, pelo estudo dos textos, a maneira pela qual as obras foram vistas e foram compreendidas.

São impressionantes os resultados dessa história da arte: ela descobre, restaura, salva. O museu e as exposições oferecem-lhe um espetacular campo de ação. "La Tour é o triunfo da história da arte e a sua justificação", pôde escrever Jacques Thuillier num catálogo de exposição que serviu como um verdadeiro manifesto<sup>2</sup>. La Tour, com efeito, inteiramente esquecido durante dois séculos, e mais, não é uma conquista insignificante. Poderíamos citar muitas outras conquistas, transformações de museus, grandes exposições acompanhadas de monumentais catálogos, exposições que se multiplicam na França e na Itália.

Por que não se contentar com uma disciplina que se mostra tão eficaz? Se ela encara com reticência a interpretação, não é melhor deixar que as obras se expressem livremente? De fato, o que se censura a esse empirismo não é a sua desconfiança, mas sua ingenuidade, real ou fingida; o que se lhe censura é que ele traz, de maneira sub-reptícia, uma interpretação, um sistema de valores, uma ideologia. A forma pela qual essa escola se exprime com maior prazer, porque parece a mais inocente, é o catálogo, e essa forma não escapa à mesma crítica: a classificação que propõe — por artista, por escolas nacionais ou regionais, por gênero —, a seleção de informações que fornece, inclusive daquilo que motiva o catálogo, implicam uma concepção precisa da arte e uma interpretação.

Essa concepção tem uma história que vem do Renascimento. Ela tomou forma na própria arte, mas projetando, também, um discurso teórico e histórico<sup>3</sup>. Desde Vasari até os teóricos da arte pela arte e mesmo além deles, uma corrente de idéias quer isolar a arte dos outros aspectos da vida. Trata-se, sem dúvida, de um desejo, de um ideal que a realidade da arte, da sua história e da sua crítica ultrapassa constantemente. Assim mesmo está constantemente implícito na história da arte, na história tradicional, a qual, em seus fundamentos, nada mudou desde Vasari. Para isolar a arte, para conferir-lhe o seu caráter específico, imaginou-se um sistema em que a arte colocava os seus problemas propriamente artísticos. Adolph Hildebrand<sup>4</sup> deu a essa idéia uma forma muito elaborada, ligando expressamente o problema artístico ao caráter não histórico da arte. A repercussão de sua obra na história da arte nada tem de surpreendente. É uma obra que se apóia em fundamentos idealistas algumas vezes mal escondidos: a arte, em si, independentemente do tempo só tem história pela contingência de seu envoltório físico e de seus procedimentos.

Assim, durante quase cinco séculos, a arte definiu-se ao mesmo tempo que se fazia, deu realidade a suas reivindicações de autonomia, e a história da arte à arte se aliou. Vasari empresta à sua obra um esquema biológico: nascimento (ou renascimento), juventude e maturidade da arte, em três grandes etapas, sendo a última em data caracterizada pelo domínio do estilo ("maniera"), a

partir de Leonardo. É essa, em resumo, em suas grandes linhas, a história da definição da arte, do aperfeiçoamento cada vez mais preciso de seu sistema. Aquém disso, para Vasari, a história da arte é a história dos artistas, como o será para Charles Blanc, e como o é ainda. "Os olhos grandes míopes de Vouet, sua boca sensual, os traços de Poussin, esculpidos de uma maneira sólida em sua fisionomia, a cabeça de camponês hirsuto de Claude Lorrain: presenças, necessárias à compreensão de sua obra, necessárias à arte francesa"<sup>5</sup>. A biografia é explicação "necessária à compreensão". Mesmo a arte nacional justifica-se por intermédio do indivíduo; a arte francesa é a arte feita por artistas franceses, devendo-se admitir que esses indivíduos possuem traços nacionais mais ou menos fixos, de ordem espiritual, como a clareza ou o equilíbrio do espírito francês, traços que se expressarão por certa forma da arte como uma "paleta francesa"<sup>6</sup>.

Os esforços concentraram-se assim na atribuição. A história da arte incorporou a ciência dos *connaisseurs*, a qual, até o meio do século XIX, havia permanecido independente e transmitia-se oralmente<sup>7</sup>. Ela deu tratamento sistemático a suas técnicas de atribuição, e submeteu o olho a um treinamento extraordinariamente especializado. Essa insistência obsessiva com a "mão", essa necessidade de descobrir o artista atrás da obra impõe uma interpretação. É difícil compreender isso, enquanto se permanece no domínio da arte que a fez nascer, e que justifica parcialmente a sua prática. Ela mostra-se bem no que é, quando, por exemplo, diseca-se a *Transfiguração* de Rafael em pequenos pedaços ou pedaços executados pelos diferentes membros da oficina do mestre.

Mostrar-se-ia facilmente que a teoria implícita na história tradicional da arte não é coerente. A ideologia artística que transmite é, no entanto, bem definida em seu centro: a arte é coisa de inspiração individual, de inspiração, de gênio. A arte é um mundo em si, com as suas leis, bastante flexíveis para permitir as mudanças de gosto; bastante precisas para separar, entre as formas criadas o que é arte, do que não é. Uma tal concepção faz da arte o privilégio de uma sociedade bem determinada. Pensa-se em Ruskin, o qual afirmava que é apenas no Ocidente cristão que "existe uma arte antiga pura e preciosa, pois não há nenhuma arte assim na América, nenhuma na Ásia, nenhuma na África".

A partir de Hegel, no entanto, alguns conceberam a arte como uma atividade própria da humanidade, postulando que o homem era naturalmente produtor de arte, como é, naturalmente, falante. A partir daí são outros os problemas que tem que enfrentar a História da arte. Foi novamente posto em questão o sistema de valores elaborado durante vários séculos. Foi-se obrigado a tomar em consideração o ornamento como uma das formas importantes da arte, uma vez que muitas sociedades não conhecem outra forma. No fim do século passado, Alois Riegl teve a audácia de explorar todas as consequências dessa idéia, de negar, pelo menos em teoria, qualquer sistema normativo dos valores, de denunciar a noção de decadência, de renunciar à segregação entre a "grande arte" e as artes ditas menores<sup>8</sup>.

Foi a propósito da arte "industrial" da "baixa" antiguidade que ele soube mostrar que, onde não se via mais do que uma degenerescência da tradição greco-romana, novos valores apareciam, o ponto de partida de um novo desen-

volvimento. É claro que não foi uma simples coincidência o fato de que essa iniciativa de Riegl ocorreu no momento preciso em que a arte punha seriamente em dúvida o sistema dominante<sup>9</sup>.

A história da arte assim aumentada não podia ser mais uma crônica dos acontecimentos artísticos. Em falta de um sistema estabelecido de valores (ou mesmo de um sistema a estabelecer, uma vez que é isso, com efeito, que propõe a história tradicional da arte) era necessário ordenar, de maneira inteligível, a massa de fenômenos. Contra o determinismo materialista de Semper e de seus alunos, que viam na técnica a causa do estilo, Riegl afirmou de maneira categórica a liberdade de uma arte não determinada. Ao contrário de Claude Bernard, ele pretendeu substituir o "como" pelo "porque", e erguer, sobre essa base mesma, o caráter científico de seu método. No centro de seu pensamento, encontra-se o conceito de *Kunstwollen*, termo difícil e que se pode diferentemente traduzir por vontade, querer, ou mesmo intencionalidade artística. O termo serve antes de tudo para mostrar que a arte não é determinada por fatores exteriores, mas é motivada e dirigida a partir do interior, explicando-se as analogias com outros fenômenos mediante ligações comuns com uma ordem superior de considerações, mas tornando bem preciso que as outras séries de fenômenos (sociais religiosos etc...) são estritamente paralelos<sup>10</sup>. Esboça-se assim uma história interna da arte, em oposição aos sistemas que fazem da arte um reflexo.

Mas, se a história da arte deve ser a história de um *Kunstwollen*, que se deve entender por isso? Riegl não é explícito. Os seus discípulos mais próximos dedicaram-se à análise das estruturas internas das obras que exprimem a estrutura do mundo tal como a "quer" a arte estudada; essa escola de análise estrutural é muito importante na Alemanha, onde conhece uma renovação<sup>11</sup>. Panofsky propôs uma explicitação que pode<sup>12</sup> ainda servir de ponto de partida para uma história da arte. Ele quer despir o conceito de todo conteúdo psicológico (ao contrário do que, por exemplo, havia feito Worringer). Para isso, ele critica três interpretações: a primeira identifica o *Kunstwollen* à vontade individual do artista; a segunda, liga o *Kunstwollen* à vontade individual do artista; a segunda, liga o *Kunstwollen* à psicologia de uma época como vontade coletiva, consciente ou inconsciente<sup>13</sup>; a terceira, enfim, pretende atingir o *Kunstwollen* pela experiência estética do espectador atual e "acredita poder definir a tendência que se exprime na obra a partir das reações que suscita em nós, quando a olhamos". Panofsky define o *Kunstwollen* como o "sentido objetivo imanente" dos fenômenos; a história da arte será a história da significação da arte.

Como, então, atingir essa significação? Eis colocada, com uma urgência agora extrema, a questão da interpretação, condição tornada necessária da história da arte.

Antes de examinar as vias que se abrem hoje em dia a uma interpretação, gostaria de evocar o problema da passagem que se faz frequentemente de interpretação a explicação. Tem-se o costume de assimilar o sentido e a gênese da obra, ou, se o preferirem, de projetar o sentido na gênese, de considerar que um está no outro. É o princípio da explicação biográfica que supõe que a vida

do autor explica a obra. Da mesma maneira, uma visão determinada vê na obra o reflexo da sociedade que a criou. Os estudos que se pretendem marxistas — o que não implica que o sejam<sup>14</sup> — reduzem-se, o mais das vezes, como a obra de Antal sobre o Renascimento italiano, a um estudo da instituição do mecenato<sup>15</sup>. O fenómeno artístico determina-se, então, por uma classe ou um grupo social que substitui o artista no seu papel de criador. Enfim, é sempre tentador procurar a significação da arte em outra parte do que nas obras, por exemplo, na literatura, na vida social ou religiosa da época, fundando-se no postulado da coerência da cultura. Assim, procurar-se-á na *Devotio moderna* o sentido da pintura flamenca, e o sentido de certos quadros de Rafael no *Oratorio del Divino Amore*. Não se deve abandonar a possibilidade de ligações: há constantemente influência de um a outro domínio. Trata-se, no entanto, de fenómenos circunscritos e que se referem à gênese da obra, gênese que o intérprete levará em conta, mas que não pode, de qualquer maneira, fazer as vezes de interpretação. Se, ao contrário, existe uma coincidência mais ou menos feliz e sugestiva entre duas séries paralelas de fenómenos, não se imporá por isso o sentido de uma a outra. O intérprete deverá, então, na linha de Riegl, convencer-se da idéia de que a arte é uma atividade primeira, que impõe uma ordem ao mundo.

Apenas os métodos e as técnicas de interpretação permitem atingir o sentido. Assim deve compreender-se o desenvolvimento de Panofsky. Ele procurou aperfeiçoar um método de interpretação, de leitura, limitado aos temas artísticos e válidos apenas para o Ocidente cristão. A sua ambição é o nível "iconológico", ou seja, o sentido objetivo imanente<sup>16</sup>. Tendo os seus discípulos perdido de vista as suas preocupações teóricas, preocupações que ele próprio parece ter progressivamente abandonado, a disciplina que estabeleceu transformou-se numa técnica isolada de decifração. A própria ambição do nível iconológico é geralmente posta de lado e, o que é mais grave, a decifração iconográfica ocupa muitas vezes o lugar do sentido.

Para renovar os seus métodos, a história da arte encontra no pensamento atual dois principais modelos de interpretação e de análise: a lingüística estrutural e a análise freudiana. Digamo-lo imediatamente: não é porque essas disciplinas parecem panacéias que se deve recorrer a elas, mas por motivos específicos. Juntas, elas constituem, hoje em dia, a base mais satisfatória para uma teoria da representação.

Se deve haver uma semiologia, ou seja, uma ciência ou um estudo geral dos sinais, pareceria (e sempre se supôs) que a arte faria parte de tal semiologia. É mesmo surpreendente que não se tenha desenvolvido mais uma semiologia da arte, quando o modelo da lingüística mostra-se tão fecundo em outros domínios. De resto, desde o século XIX, em Morelli e em Wölfflin, quer dizer naqueles que quiseram, de maneira muito diferente, mas aparentada, estabelecer o estudo da arte como ciência<sup>17</sup>, a idéia de tratar a arte como uma linguagem é uma verdadeira obsessão. Mas ela não segue adiante. Ora, a análise que, justamente no mesmo momento, Saussure preparava, permite elucidar aquilo com que se choca a analogia entre as artes plásticas e a linguagem: enquanto se pode tratar os

sinais verbais como se fossem inteiramente arbitrários, fundados apenas na convenção, os sinais da arte são, pelo menos parcialmente, naturais, sustentados por uma relação de analogia<sup>18</sup>. É essa possibilidade de estudar a linguagem fora de qualquer motivação do sentido que permite a Saussure propor, ao menos como hipótese de trabalho, um estudo estritamente sincrónico da linguagem e opor a língua, quer dizer um sistema de valores, à palavra que é a execução do sistema num discurso singular. Se a arte pode ser uma espécie de linguagem, não há uma língua da arte.

A construção de uma semiologia da arte encontra ainda uma dificuldade maior: a distinção de unidades de análise. As tentativas semiológicas têm tendência a tomar as unidades de análise no sentido figurado, como o fazia Morelli quando isolava a mão ou a orelha como unidades formais. No mesmo momento, prende-se a atenção ao assunto, e se reproduz, embora de um diferente ponto de vista, as pesquisas iconográficas. Ao contrário do que se poderia esperar, depois de várias dezenas de anos em que a crítica de arte concentrou-se na forma como o seu domínio privilegiado, a história da arte sofre de uma notável carência de termos e técnicas para a análise formal.

A lingüística beneficiava-se aqui de uma vantagem enorme: a transcrição gráfica em que consiste a escritura fonética implica uma análise aprofundada da língua. Assim considerado, o estudo da gravura poderia ser útil<sup>19</sup>. Seria necessário chegar a compreender o que transmite a estampa dos originais que reproduz, e como chega a essa transmissão; como, por exemplo, foi possível, sob a direção de Rubens, chegar a um método de branco-e-preto capaz de propiciar equivalentes da cor, mediante a variação da textura gráfica para uma mesma intensidade luminosa. Isso ajudaria, talvez, a distinguir o que na cor é sistema de oposições, e o que é gama de tons.

É justamente por esses aspectos sistemáticos que a arte prestar-se-á à semiologia. Se não é possível estabelecer um código da arte (para uma época determinada, seja entendido), há sem dúvida, códigos parciais: num *croquis*, uma figura desenhada em silhueta não é compreendida como uma escultura feita com fio de ferro; um tapete persa é "lido" como um campo dividido em diversas regiões, umas se opondo às outras, com regras de distribuição dos motivos que são, eles próprios, frequentemente, quase "pictogramas". Uma das tarefas, e, talvez, a tarefa mais urgente de uma semiologia da arte, consiste em estabelecer os limites e as relações entre o que é convencional e o que é natural.

O caminho é indicado por Meyer Schapiro, que se dedicou a alguns aspectos fundamentais<sup>20</sup>. Ele mostra que a superfície plana e lisa, os limites do campo pictural, a moldura, são aquisições culturais cuja história é possível retrair: mostra que a esses elementos ligam-se significações convencionais que podem variar (a superfície pode ser compreendida como um fundo ou como uma transparência para um espaço fictício). As diversas partes do campo (a direita, a esquerda, o alto e o baixo) também são suscetíveis de conter significações.

Schapiro observa que certos traços são de muito fácil decifração, mesmo para um espectador que conhece mal o código, mas que não deixam por isso de ser convencionais. É uma observação útil para que se compreenda a condição, o estatuto da perspectiva, que, de maneira muito inesperada, Schapiro considera natural, enquanto alguns, sobretudo Pierre Francastel, insistiram sobre a sua



natureza convencional de código<sup>21</sup>. Voltemo-nos um instante para essa observação clássica: se temos duas figuras de grandeza desigual numa imagem, uma pequena e uma grande, o sentido será completamente diferente desde que se trate de uma obra medieval, ou de uma representação em perspectiva. Observar-se-á que o sistema medieval que proporciona o tamanho à importância parece-nos muito mais convencional; mas ele também tem um fundamento natural, uma vez que não se encontra nunca, e que se imagina com dificuldade, o sistema inverso, em que a importância seria proporcional à pequenez. A análise semiológica não poderá esquecer, por outro lado, que a representação em perspectiva não exclui a ligação entre a importância e o tamanho, mas o submete a um código mais forte. Não quero falar das representações híbridas como as que discutiu Francastel, mas do fato de que os artistas que dominaram inteiramente a perspectiva fizeram arranjos nos quais o objeto mais importante ocupa um grande espaço na superfície do quadro. Esse método é o suficientemente geral e convencional para que a sua não-aplicação, por exemplo, nos quadros flamengos do século XVI, nos quais o santo é uma figura pequena no fundo de uma paisagem, cause um efeito desejado de surpresa e de "natural". Ainda nesse caso, no entanto, o artista respeita a regra da centralidade, em oposição à da marginalidade.

Convém ainda considerar o papel do conteúdo expressivo. Será que as cores têm um natural efeito expressivo? Será que amarelo repercute e que o azul é frio? Será que a horizontal e a vertical têm um valor fixo, ligado, por exemplo, às experiências universais das posições deitada e em pé? A resposta é provavelmente afirmativa, mas esses valores são muito rapidamente absorvidos ou neutralizados pelo sistema da arte. De uma maneira geral, mesmo quando os seus aspectos sistemáticos são particularmente acentuados, a arte confere às convenções uma aparência de motivação, graças ao princípio da analogia; enquanto a convenção afeta os setores em que a arte parece o mais "natural", como nos truques que enganam a vista.

Enfim, desde que se espere chegar a resultados úteis, será necessário encarar sobre que teoria do sinal deverá estabelecer-se uma semiologia da arte. A teoria de Peirce<sup>22</sup> tem a vantagem de afastar a referência (quer dizer, a relação com o mundo exterior) da definição do sinal. O próprio sentido do sinal aparece nessa teoria como um sinal. Estabelece-se assim uma cadeia limitada de sinais. Por exemplo, o sentido da palavra árvore não será ligado a uma árvore ou a árvores da natureza, ou a uma imagem mental da árvore, mas a um outro sinal, como o enunciado de uma definição, com remissão a outros enunciados. O sinal traz implícito todo o sistema que o suporta<sup>23</sup>.

Uma tal concepção do sentido do sinal pode também ajudar a encarar o arranjo em discurso, que é o principal dever da interpretação da arte. É aqui que intervém Freud.

O uso que a exegese da arte pode fazer do ensino freudiano complica-se singularmente por causa do fato de que o próprio Freud escreveu sobre a arte. Em particular, um longo debate cerca o texto célebre sobre Leonardo da Vinci. Freud havia fundamentado a sua análise sobre certos dados falsos, e as suas conclusões biográficas foram, ao menos em parte, contrariadas por documentos

de arquivos<sup>24</sup>. Travou-se a controvérsia, sobretudo, quanto à validade dos resultados de Freud, validade que alguns defenderam contra toda a verossimilhança.

Na realidade, o problema não está onde foi colocado. Trata-se para Freud, sobretudo, de uma psicanálise retrospectiva, através das obras<sup>25</sup>. Um trabalho dessa natureza pode, em parte, iluminar a gênese das obras, na precisa medida em que essa gênese depende do psiquismo individual. Freud, é verdade, não abandona a ambição de assim explicar o sentido ou o efeito das obras. Particularmente, seria o sorriso da mãe, novamente encontrado, que conferiria um poder estranho à Gioconda. Encontra-se aqui um "intersubjetivismo" que não se deve necessariamente excluir dos mecanismos da percepção da arte, mas que dificilmente poderia servir de base à interpretação.

A verdadeira pergunta seria a seguinte: será que uma análise como a que propõe Freud em seu *Leonardo*, muito bem conduzida, passa através da obra, sem afetá-la, ou ilumina, ainda que parcialmente, o seu sentido objetivo? Quando se reconstituem as cristalizações e os deslocamentos a que são submetidos os impulsos de origem biológica, quando se sobe por essa cadeia simbólica em que o desejo é sublimado, será que se descobrem significações suficientemente vinculadas à obra que delas resulta? Será que essas significações entram com os outros conteúdos (formal, religioso, moral etc...) numa relação de ação recíproca para formar aquilo que me desculparão chamar de uma estrutura semântica? A resposta não poderá ser simples. Um ensaio de Schapiro sobre "As maçãs de Cézanne"<sup>26</sup> mostra a que ponta a carga emocional e as conotações eróticas estão, por assim dizer, institucionalizadas, tanto pelas referências internas entre as obras do artista, como pelo contexto de uma tradição artística e cultural mais ampla. Um estudo de Leo Steinberg sobre a *Pietà* de Michelangelo<sup>27</sup> na Catedral de Florença também permite pensar que um tema erótico-místico tradicional liga-se nessa obra, intimamente, a preocupações individuais, e que a projeção pessoal inscreve-se na obra e em sua mutilação final pelo escultor.

Os próprios artistas sentiram muito bem o que a teoria de Freud, e, em particular, a interpretação dos sonhos, podia representar para eles. Freud, no entanto, sempre conservador e tradicionalista, condenou violentamente a arte moderna, tanto expressionista como surrealista, que se orgulhava de seu ensinamento. Além disso, na *Interpretação dos sonhos*, e, portanto, desde 1900, Freud insiste no fato de que o sonho não tem valor como composição, não tem coerência como obra de arte, como se houvesse sentido o problema e querido fechar a porta que abria<sup>28</sup> Rorschach<sup>29</sup>, ao contrário, filho de pintor, ao corrente da arte moderna, sentiu o valor artístico das manchas de seu teste. Indicou, mesmo, que para a eficácia do teste era necessária manter uma certa coerência estética, conservando-se, bem entendido, um máximo de indeterminação figurativa.

Freud, no entanto, dá-nos, ele próprio, as razões que permitem esperar alguma coisa de sua *Traumdeutung* para uma exegese da arte, observando que a "cena do sonho" é um mundo de imagens em oposição ao discurso, e que a atividade mental que se desenrola aí é diferente do pensamento discursivo. Conceder-se-á facilmente, além disso, que as imagens da arte têm um conteúdo muito rico, não têm uma significação, mas várias significações, em vários níveis. Parece, portanto, legítimo tratar a obra de arte como um sonho ou um fantasma.

O que Freud oferece é o modelo da articulação em discurso de um sentido que prolifera e nunca se esgota inteiramente. Essa proliferação faz-se por deslocamentos do sentido, deslocamentos que agem na imagem, tornando-se o que é significado significante num movimento que só se pode parar de maneira arbitrária. Isso não nos surpreende nem nos inquieta, porque a natureza analógica do sinal de arte coloca-o, imediatamente, numa cadeia metafórica sempre deslocável.

Em Freud, a interpretação é controlada, parcialmente, pela coerência do psiquismo do sonhador. É possível, no entanto, servir-se do modelo de interpretação sem limitar-se aos conteúdos psicológicos, sem encarar a interpretação como uma decifração da psicologia do artista através das obras, mas como uma exploração dos sentidos possíveis, a partir da obra<sup>30</sup>. Supor-se-á que os conteúdos proliferam, então, indefinidamente, sem jamais esgotar-se, no interior, no entanto, de certos limites sem os quais o sentido perder-se-ia numa completa indeterminação. Pode-se admitir *a priori* que a estrutura da obra é própria a regular o jogo do sentido.

Três fatores podem definir o campo da significação: o produtor, o intérprete, a cultura. Voltemos, por um momento, ao teste de Rorschach. É claro que a estratégia consiste aqui em eliminar, na medida do possível, dois dos fatores indicados para que a interpretação pertença o mais possível ao intérprete. Indica-se bem à pessoa que é sujeita ao teste o fato de que se trata de imagens fortuitas. No entanto, as interpretações prendem-se à imagem, para o intérprete (do que resultam as brincadeiras sobre pacientes que, tendo visto obscenidades nas manchas do teste, pedem para levá-las, a fim de mostrá-las aos amigos). Por outro lado, essas interpretações podem comunicar-se mais ou menos: não quero dizer somente que a pessoa sujeita ao teste as exprime verbalmente de maneira inteligível, mas que aquele que a escuta pode "ver" na mancha aquilo que o paciente indica, segundo o grau mais ou menos grande de analogia visual entre os fantasmas projetados e os signos gráficos.

Será que as imagens de Rorschach teriam um sentido imanente? Sem dúvida, na medida em que o cultural e o social penetram em toda a parte. Poder-se-ia mostrar que essas manchas entram no campo da história da arte, que elas pertencem a uma tradição bem definida de produção de imagens<sup>31</sup>. Quanto ao intérprete, não se aproxima delas apenas com o seu psiquismo, mas com um equipamento, interiorizado mas aprendido, de decifração<sup>32</sup>. De um lado, as manchas do teste pertencem, de fato, ao mundo da cultura, por seu modo de produção; por outro, a partir do momento em que são propostas a um intérprete, elas pertencem, como a arte e como o fantasma, ao domínio da representação.

Freud propôs um modelo de interpretação ativa e dinâmica. Percorrendo e tornando a percorrer a sua obra, os textos críticos trabalham sobre ela, marcando-a sem parar<sup>33</sup>. O papel de uma semiologia será de articular e organizar esse discurso. Um estudo semiológico, no entanto, só pode ser feito num contexto histórico específico. Se se quer fazer uma história do sentido, o sentido só aparece na história. E, na realidade, as tentativas de separar a arte do tempo, os museus imaginários só resultam em prendê-la no presente, em sujeitá-la à estética atual.

Tomemos o exemplo do retrato. A história tradicional o define com dificuldade, porque procura fazê-lo no absoluto. Ela supõe que, todo o tempo, o artista tem a sua frente indivíduos que ele escolhe representar ou não. Começaremos, ao contrário, por constatar que há períodos em que existe o retrato, diferentemente de períodos em que não existe. Isso permite colocar o retrato como individualização, ou como instituição do indivíduo na arte e através da arte. Aliás, o sentido do retrato, definido pelo lugar que ocupa no sistema da arte, por aqueles de que se faz o retrato em oposição àqueles de que não se faz, para sua função etc... varia consideravelmente segundo as épocas. Na Grécia, até Alexandre, só há retratos de homens ilustres (fundadores de cidades, grandes poetas, filósofos, estrategistas etc...); além disso, a semelhança física, tal como a entendemos, não pode representar tais retratos um papel importante, porque uma boa parte dos personagens representados já estavam mortos, sem que se tenha podido registrar a sua aparência (como no caso de Homero, cujos retratos são muito numerosos). Aliás, todos esses retratos, mesmo os de personagens mais recentes como Alexandre, são visivelmente de tipo generalizado, e em nada dão a impressão de uma semelhança física. O retrato é a expressão fisionômica das qualidades intelectuais e morais de um homem exemplar. No antigo Egito, ao contrário, individualizava-se pelo registro exato da aparência, ou, mais exatamente, pela diferenciação minuciosa entre alguns personagens (Faraó e seu círculo), que se opõem por essa diferenciação a uma massa humana indistinta. A partir do Renascimento, o retrato generalizou-se e diversificou-se: o formato, o tamanho, a apresentação do quadro, a pose, tudo tem um sentido diferenciado. Um busto não tem o mesmo valor do que um retrato em pé. O lugar que os elementos ocupam no quadro é significativo. E, assim, capital o tamanho da cabeça e a sua posição relativamente central com relação ao resto do corpo e aos acessórios, porque a roupa contém indicações quanto à posição social, enquanto o rosto é a sede privilegiada das indicações sobre o psiquismo e sobre o ser íntimo. De resto, tais convenções alteram-se com rapidez. No século XVI, na França, reservam-se os retratos em pé às figuras reinantes<sup>34</sup>. No século XVII, na Holanda, o retrato em pé é acessível aos burgueses. Enfim, o código do retrato torna-se tão exato que permite efeitos inesperados. Existem diversos quadros de Rembrandt que uma pessoa culta identifica imediatamente como "retratos de Jesus Cristo". O formato, a apresentação, o tratamento marcam esses quadros como retratos, e o conhecimento desses quadros, em particular outros Rembrandt, permite neles reconhecer Jesus, embora não marcado por qualquer acessório simbólico. Evidentemente, essas obras contêm toda uma concepção do cristianismo e da humanidade de Jesus, concepção em que não se pode aqui penetrar. Para dizê-lo simplesmente, é apenas no interior de um sistema muito elaborado e estritamente interrelacionado que podem aparecer esses quadros um pouco anormais e a riqueza de sentido que neles se encontra.

O sentido, portanto, não pode ser compreendido a não ser num contexto histórico específico. As técnicas usadas deverão ser adaptadas ao objetivo particular que se tem em mente. O historiador terá uma atenção especial para com o nível de generalidade em que se coloca. Não se pode usar o mesmo método para interpretar a *Transfiguração* de Rafael, a paisagem na escola holandesa no século XVII (paisagem que também tem um sentido, em conjunto), um tapete persa, ou um grupo de cerâmicas neolíticas.



Se admitimos, ao mesmo tempo, com Riegl, que toda arte quer representar o seu mundo, nós só o conhecemos mediante diferenças em relação ao nosso. Isso é evidente, mas exige repetição. Vemos os retratos egípcios, gregos e do Renascimento com olhos que conhecem a fotografia: a história organiza-se num sistema de diferenças e de discontinuidades que articulam a duração. É por essa preocupação com o tempo ou com os tempos que a história da arte tem uma problemática comum com a história em geral<sup>35</sup>. A particularidade da história da arte é que ela se ocupa com objetos materiais. A existência física das obras submete-as a um tempo próprio que as marca, as degrada e as enriquece. Pois, se é verdade, como o escreveu Focillon que "a madeira da estátua não é mais a madeira da árvore", isso não quer dizer que a madeira não continue a secar, ou a queimar, ou a rachar-se ou a envelhecer<sup>36</sup>. Somos forçados a admitir que a Gioconda não é e nunca será a pintura nova que Vasari descreve, mas ela nem sempre foi, e talvez não seja apenas a estranha "divindade submarina" (K. Clark) que nos sorri do interior de seu aquário no Louvre.

Não se trata, portanto, de abandonar a crítica histórica e as técnicas filológicas, nem de abandonar as conquistas da história da arte. Gostaríamos, no entanto, de colocá-las a serviço de uma interpretação mais consciente e menos constrangedora do que a que se pretende impor em geral sem o mostrar. Pode-se perder a coragem, é verdade, em face da dificuldade e da relativa pobreza dos resultados obtidos por algumas tentativas dispersas, sobretudo em relação à eficácia da arte estabelecida. Mas, se gastássemos os tesouros de perseverança, de engenhosidade e de imaginação que permitiram atribuir tantos quadros a tantos pintores, talvez se atingisse um resultado positivo, talvez se alcançasse êxito. Não é verdade que toda interpretação é uma violência? Não é o respeito pela obra uma palavra pia para cobrir a violência cometida? Sem dúvida. Fechadas, no entanto, em seu silêncio<sup>37</sup>, as obras de arte permanecem mudas se não se as interroga.

## NOTAS

Tenho o prazer de agradecer aqui a Jean-Claude Lebensztejn e Charles Rosen com quem me foi possível discutir os principais pontos desse artigo, e a Gérard Rudent, que teve a gentileza de ler o manuscrito.

1. Panofsky, "Ueber das Verhältnis der Kunstgeschichte zur Kunsttheorie", in *Zeitschrift für Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, XVIII, 1925; e, recentemente, Bernard Teyssèdre, "La réflexion sur l'art — après la dérouté des systèmes esthétiques", in *Les sciences humaines et l'œuvre d'art*, Bruxelles, La Connaissance, 1969, pp. 7-47.

2. Jacques Thuillier, "La Tour. Énigmes et hypothèses", em Georges de La Tour, catálogo da exposição, Paris, maio-setembro de 1972, p. 27. Acrescenta o autor: "Compreendemo-nos bem: trata-se dessa história tradicional da arte, hoje em dia ridicularizada e vilipendiada, reduzida ao estrito necessário, e cujo nome ousa-se apenas pronunciar, mesmo na Universidade ou nos Museus". Vinda da história mais institucionalizada da arte, e numa publicação oficial, a queixa não deixa de ter a sua graça. Faço, aliás, questão, para evitar qualquer mal-entendido, de exprimir a minha admiração para o mais brilhante representante da "história tradicional da arte" renovada.
3. Quanto aos textos antigos de teoria e de história da arte, convém reportar-se à obra clássica de Julius von Schlosser, *Die Kunstliteratur*, Viena, 1924; utiliza-se de preferência a tradução italiana, *La letteratura artistica*, reimpressão de 1956, com suplemento bibliográfico por Otto Kurz. Entre as recentes contribuições, assinalemos Jacques Thuillier, "Temps et tableau: la théorie des 'péripiétés' dans la peinture française du XVII<sup>e</sup> siècle", *Stil und Ueberlieferung* (Actes do XXI Congresso Internacional de História da Arte, Bonn, 1964), 1967, vol. III, pp. 191-206, que mostra, a partir de um exemplo, que a teoria da arte na França no século XVII é muito original, ao contrário do que havia adiantado Schlosser.
4. Adolph Hildebrand, *Problem der Form*, Strasburg, 1893. Conhece-se a impressão decisiva que esse livro produziu sobre Wölflin.
5. J. Thuillier, "La Tour...", op. cit., p. 29.
6. Étienne Souriau, "Y a-t-il une palette française?", *Art de France*, II, 1962, pp. 23-42.
7. Giovanni Morelli, na introdução metodológica à edição de 1890 de seus *Kunst-kritische Studien über italienische Malerei*, insiste ainda na separação entre *connaisseurs* e historiadores da arte. Mas trata-se de uma situação um pouco ultrapassada, exagerada com fins polêmicos. Nem por isso deixa de ter um fundo de verdade. Morelli quis sistematizar o método dos *connaisseurs* e fundar sobre ele uma história científica da arte. Na muito oportuna renovação de interesse em torno dele, convém assinalar, sobretudo, uma crítica muito fina do método por Richard Wollheim, "G. M. and the origins of scientific connoisseurship", in *On art and the mind*, Londres, 1973, pp. 176-201; e uma análise da teoria que implica o método de Morelli por Hubert Damisch, "La partie et le tout", *Revue d'Esthétique*, XXIII, 1970, pp. 168-188.
8. As principais obras de Riegl (1858-1905), depois de uma série de publicações sobre os tecidos, são *Stilfragen*, Berlim, 1893, com reedição em 1927; *Die spätromische Kunst Industrie nach den Funden in Oesterreich-Ungarn*, Viena, 1901-1902; "Das holländische Gruppenportrat, in *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses*, 1902; os seus artigos importantes foram recolhidos em *Gesammelte Aufsätze*, Munique, 1929.
9. Bem entendido, Riegl não se encontra inteiramente isolado na história da arte. Sabe-se em particular que, entre *Stilfragen* e *Die spätromische Kunst Industrie*, Franz Wickhoff publicou *Die Wiener Genesis*, em que sustentava teses muito semelhantes sobre a arte romana. Sobre o lugar de Riegl na escola vienesa de história da arte, convém reportar-se a Julius von Schlosser, "Die Wiener Schule der Kunstgeschichte" in *Mitteilungen des Oesterreichischen Institut für Geschichtsforschung*, Nr.



- gänzungsband XIII, Heft 2, Innsbruck, 1934. É preciso citar, na França, um ensaio muito precoce e curioso de Jules Renouvier. "Idées pour une classification générale des monuments", in *Mémoires de l'Académie de Montpellier*, I, 1847, pp. 91-118.
10. Isso é muito claramente exposto na introdução dos *holländische Grupperporträt*.
  11. Os seus mestres principais foram Guido Kaschnitz-Weinberg, Theodor Hetzer e Hans Sedlmayr, cuja introdução aos *Gesammelte Aufsätze* de Riegl, em 1929, é uma espécie de manifesto. Esses autores nem sempre estão ao abrigo dos malefícios intelectuais do racismo e de um extremo nacionalismo. A análise estrutural conhece uma renovação não apenas na Alemanha, mas também nos Estados Unidos.
  12. "Der Begriff des Kunstwollens", in *Zeitschrift für Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, XIV, 1920.
  13. É a versão dada por Max Dvorák, em particular nos ensaios coligidos sob o título *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*, Munique, 1924. No entanto, essa história espiritual através da arte não se afasta seriamente da história da civilização na tradição de Burckhardt. O seu comum hegelianismo (bem apontado em Burckhardt por E. H. Gombrich, in *search of cultural history*, Oxford 1969) explica que se passa, quase sem transição, de um a outro.
  14. Espera-se ou aguarda-se ainda uma história marxista da arte. A obra recente de Nicos Hadjinicolaou (*Histoire de l'art et lutte des classes*, Paris, 1973), embora faça um bom processo marxista da história da arte existente, é decepcionante em sua parte positiva. Nessa parte, Antal parece ser o seu principal modelo (apesar de uma terminologia com uma nova vestimenta), e a sua história da arte consiste em relacionar os fenômenos artísticos com fenômenos sócio-econômicos que se supõem estabelecidos.

Uma história marxista da arte deveria repousar sobre as doutrinas fundamentais do materialismo histórico: a superestrutura (a arte), é, em última instância, determinada pela base sócio-econômica; a superestrutura tem uma autonomia relativa; ela exerce um efeito de retorno sobre a realidade (o sócio-econômico). Se a história marxista da arte, como "ciência regional", deve insistir, para produzir o conceito de seu objeto, na autonomia relativa da superestrutura e no efeito de retorno, como me parece ser o caso, ela tem relação com o pensamento de Riegl e pode tirar partido deste. Nos dois casos opera-se um isolamento metodológico que é preciso opor ao isolamento ontológico imaginado pela arte a partir do Renascimento e pela história tradicional da arte. Essa distinção muito importante não se deve perder de vista nas páginas que se seguem.

Aliás, uma história autenticamente marxista da arte não pode deixar de ser "comprometida" e militante, e exige que se renuncie aos atuais valores da arte, quer dizer, à arte, tal como nós a entendemos. Walter Benjamin, no célebre ensaio "L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique" (*Poésie et révolution*, Paris, 1971, pp. 171-210) sentiu-o e expressou-o claramente, mas com toda a nostalgia de um homem ligado a um mundo que vê condenado. Jean-Claude Lebensztejn ("L'espace de l'art", *Critique*, 1970, pp. 321-599) encara ao contrário essa agonia com uma certa alegre antecipação. Para uma tentativa séria de estabelecimento de uma teoria marxista da arte (no sentido geral, literatura incluída) convém ler A. Budlou, "L'autonomie du processus esthétique" (*Cahiers Marxistes Léninistes*, julho-outubro de 1966, pp. 77-89), tese que é preciso colocar em prova.

15. Antal, *Florentine painting and its social background*, Londres, 1948. Mostrou-se que o raciocínio de Antal foi, muitas vezes, tautológico, circular, não se conhecendo o gosto, tido como dominante, do mecenas a não ser graças à obra encomendada (R. Salvini, "Significato e limiti di una storia sociale dell'arte", *Attes do XXII Congresso Internacional de História da Arte*, 1969, Budapeste, 1972, I, p. 492).
- O estudo do mecenato não é, necessariamente, de caráter marxista ou determinista. Em seu belo trabalho, *Patrons and painters*, Londres, 1963, Francis Haskell fez, das condições sociais da arte no século XVII na Itália, um estudo característico do empirismo inglês e de uma extrema prudência nas conclusões.
16. Ver a introdução aos *Essais d'iconologie*, Paris, Gallimard, 1967, cuja publicação inglesa data de 1939, e o artigo anterior de que essa introdução é, parcialmente, a repetição modificada, "Zum Problem der Beschreibung und Inhaltdeutung von Werken der bildenden Kunst", *Logos*, XXI, 1932, pp. 103-119.
17. Sobre a relação entre Morelli e Wölfflin, ver as observações penetrantes de Hubert Damisch, *op. cit.*, pp. 178-188.
18. Bem entendido, essa observação de Saussure não é nova; ela se encontra na Lógica de Port-Royal. Sabe-se, aliás, que a noção de Saussure do arbitrário do signo dá lugar a importantes discussões.
19. O livro de William Ivins, *Prints and visual communication*, Cambridge (U.S.A.), 1953, pode servir de ponto de partida, mas permanece muito carregado de preconceitos epistemológicos e estéticos.
20. Meyer Shapiro, "On some problems in the semiotics of visual arts; field and vehicle in image-signs", *Semiotica*, I, 1969, pp. 223-242; tradução francesa em *Critique*, 1973, pp. 843-866.
21. Ver, sobretudo, a esse respeito, Pierre Francastel, *Peinture et société*, Lyon, 1951.
22. Charles S. Peirce, *Collected papers*, vol. II, Cambridge (U.S.A.), 1932, pp. 134-173, sobretudo o fragmento 274, pp. 156-157.
23. Wilhelm von Humboldt já pensava que a palavra põe em questão toda a língua e, em consequência, todo o conjunto cultural a que pertence. Da mesma forma, o sentido imanente de Panofsky é uma visão do mundo (*Weltanschauung*) e implica, globalmente, a cultura que o suporta.
24. Meyer Schapiro, "Leonardo and Freud: an art-historical study", *Journal of the History of Ideas*, XXVII, 1956; reeditado em *Renaissance essays* (editado por P. O. Kristeller e P. P. Wiener), Nova Iorque, 1968, pp. 303-336, extrai as consequências dessas descobertas. Schapiro mostrou também que a idade mais ou menos a mesma da Virgem e de Santa Ana no quadro do Louvre, assim como no desenho de Londres, repousa sobre uma longa tradição iconográfica, e não constitui uma inovação de Leonardo, como o acreditou Freud, que via nisso a projeção de uma situação familiar: a presença, na infância do artista, de duas mães, a verdadeira, Catarina, e a mulher do pai. No entanto, a escolha dessa tradição e a maneira pela qual o tema é tratado podem ser indicativos da psicologia do artista. Da mesma forma, o texto dos cadernos de Leonardo que Freud interpretou como um verdadeiro fantasma apresentado como lembrança de infância e, na realidade, uma pequena fábula cujo sentido explícito Schapiro revela perfeitamente: dizendo que, quando menino, um milhafre viera introduzir a sua cauna em sua boca, Leonardo exprime que estava destinado a fazer importantes descobertas quanto ao vício dos pássaros. No entanto,

a fábula pode perfeitamente apresentar-se como um motivo sobredeterminado e dar lugar ao trabalho psicanalítico para fazer emergir conteúdos psicológicos diversos. Desde que se tenha em mente a expressão popular sempre em uso, *prendere l'ucello in bocca*, é difícil não acompanhar Freud. Aliás, Schapiro não pretende que a análise de Freud não seja legítima (propõe mesmo ver-se na substituição de São João pelo cordeiro, na *Santa Ana* do Louvre, uma projeção narcisística homossexual); mostra apenas que há erros na análise proposta por Freud, e que ela deveria ter sido completada por conhecimentos filológicos mais extensos.

25. Richard Wolheim ("Freud and the understanding of art", in *On art and the mind*, Londres, 1973, p. 205) tem razão, ao que me parece, de pensar que a principal finalidade de Freud em *Leonardo* é uma biografia psicanalítica. Wolheim mostra o que há de disparatado nos escritos de Freud sobre a arte. A conclusão de Wolheim é importante: Freud não revela e não explica a parte do inconsciente na arte de maneira satisfatória, porque, na época em que chegou à maturidade a sua teoria do inconsciente, ele não escreveu mais sobre a arte.

Jean-Claude Bonne ("Le travail d'un fantôme", *Critique*, 1973, pp. 725-753) propõe uma elaboração ou "interpretação" teórica do texto de Freud; desse estudo decorre um conceito talvez útil de trabalho figurativo. Bonne viu muito bem que o importante é estabelecer o estatuto e a legitimidade do método de Freud em *Leonardo*, mais do que a correção de sua aplicação. É, infelizmente, difícil não embaraçar-se com os erros de Freud que Bonne resolve perpetuar, para simplificar a discussão. No texto, não me foi possível levar em consideração esse artigo, publicando muito tarde.

26. Meyer Shapiro, "The apples of Cézanne: an essay on the meaning of still-life", *The Avant Garde, Arte News Annual*, XXXIV, 1968, pp. 34-53, tradução francesa na *Revue de l'Art*, nº 1.
27. Leo Steinberg, "Michelangelo's Florentine Pietà: the missing leg", *Art Bulletin*, 1968, pp. 343-353.
28. Não convém esquecer a distinção de Sarah Kofman (*L'enfance de l'art*, Paris, 1970) entre o que Freud diz e o que faz. É inevitável levar em consideração também o que ele diz.
29. H. Rorschach, *Psychodiagnostik*, Berna e Leipzig, tradução francesa, Paris, P.U.F., 1947.
30. Descobrir o conteúdo da obra é também o propósito de Freud, no ensaio sobre o *Moisés* de Miguelângelo. Como o sublinhou E. H. Gombrich ("L'esthétique de Freud", *Preuves*, abril de 1969, pp. 21-35), Freud utiliza ao ensaiar um tipo tradicional de exegese. Gombrich, seguindo Ernst Kris, propõe *Le mot d'esprit...* "como o modelo original de toda descrição da criação artística numa perspectiva freudiana".
31. E. H. Gombrich, *L'art et l'illusion*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 235-243.
32. E. H. Gombrich, *L'art et l'illusion*, 3ª parte, *passim*.
33. R o que tentou Jean-Louis Schéfer em *Scénographie d'un tableau*, Paris, 1969, livro importante, talvez muito ambicioso e muito difícil. Ler-se-á também a seu respeito, Louis Marin, *Études sémiologiques*, pp. 45-60, "Le discours de la figure" que me parece retomar os pontos principais do livro. Ao contrário de Marin, que

faz intervir Freud em segundo lugar, parece-me que *Traumdeutung* (*Interpretação dos sonhos*) é o modelo de base sobre o qual trabalha Schéfer. Notar-se-á que não se faz alusão ao livro na obra, enquanto as referências semiológicas e lingüísticas são constantes e expressas numa terminologia e num ecletismo exuberantes.

34. Não vejo, como exceção, mais do que o retrato dos três irmãos Coligny desenhado e gravado por Marc Duval. Um quadro como a *Diana caçadora* do Louvre, mesmo se representa bem Dianne de Poitiers, pertence a um outro gênero, uma vez que a Duquesa de Valentinois não faz mais do que emprestar a sua fisionomia a uma deusa antiga.
35. A multiplicidade dos tempos (o fato de que um objeto pertence a seqüências temporais diferentes) é o aspecto interessante do livro de George Kubler, *The shape of time*, New Haven, 1962. Os enunciados de Fernand Braudel, no entanto, permanecem mais claros e mais firmes, e o historiador da arte terá proveito em considerá-los.
36. Quanto à maneira pela qual a pintura é afetada pelo tempo físico, ver o livro de Jacques Guillerme, *L'atelier du temps*, Paris, 1964. Ligado à estética da criação, o autor mergulha na angústia por causa do destino físico das obras. A restauração apresentação como redenção inevitável e impossível.
37. Ver, em particular, Pierre Bourdieu e Alain Darbel, *L'amour de l'art. Les musées et leur public*, Paris, 1966.

## As ciências

MICHEL SERRES

PRIMEIRA pergunta: como definir a formação cultural que se chama ciência, com relação a outras formações culturais, e depois com relação a outras formações em geral: econômicas, sociais e políticas...? Qual é o seu lugar, quais são as relações que a reúnem a esse conjunto ou que a fazem emergir do mesmo? Questão de direito e, sobretudo, questão de fato: como é que isso se passa no processo histórico? A pergunta é global e não lhe conheço mais do que respostas *teóricas*. Quero dizer com isso que ninguém jamais me fez ver concretamente que foi em tal lugar e em tal intervalo, nem me demonstrou como se desmontam precisamente tais relações no trabalho, nem me definiu exatamente o lugar. Pode-se sempre dizer que devem existir caminhos de determinação entre a forma escravagista da sociedade grega e o milagre da geometria, que devem existir diversos condicionamentos entre a economia mercantil da Europa moderna e o aparecimento das ciências aplicadas na idade clássica etc... Pode-se dizer isso e tem-se razão para fazê-lo. Não obsta isso a que não se tenha o mapa desses caminhos, que não existe a descrição aproximada de tais condições. Pode-se demonstrar a coisa; não é possível mostrá-la. Não há *história* desse problema; conheço apenas o quadro *especulativo*.

Várias razões concorrem para o fracasso. A menor dessas razões não é a divisão do trabalho intelectual, divisão atrás da qual se dissimulam perigosos

fantasmas, quer dizer, realidades sócio-políticas de dominação e de manipulação; que os historiadores, que os filósofos ignorem a ciência, que, ao contrário, os cientistas não conheçam a história nem a filosofia, nos dois casos, salvo exceção, inclusive infantil, isso tem um sentido que será necessário elucidar um dia. Assim as formações a que me referi acima parecem distintas ou reunidas mediante relações pretendidas, menos por que o são, do que pela incapacidade dos que as olham. Esse não é ainda o terreno exato da crítica: tão amplo quanto é global a demanda. Uma outra divisão está, com efeito, em melhores condições de explicar diretamente o insucesso prático de um empreendimento, no entanto, fácil, na previsão teórica.

Todo o mundo fala na história das ciências, como se existisse tal história. Não conheço história desse tipo. Conheço monografias ou associações de monografias sem ligação. Há histórias das ciências, de maneira distributiva. História da geometria, da álgebra, um pouco das matemáticas, da ótica, da termodinâmica, da história natural, e assim por diante. Que hoje em dia a monografia de uma disciplina ou de uma região ocupe o lugar da monografia de um autor, genial ou secundário, como se dizia, isso não muda muito o assunto. Em vez de separar-se um grupo de indivíduos, corta-se um mapa em regiões. A geometria ou a ótica passam a criar-se por si próprias, a si próprias, como se existissem independentemente e se desenvolvessem em sistema fechado. Tudo se passa como se fosse proibido interrogar-se quanto à classificação das ciências em setores. Ora, essa divisão, na medida em que decide alguma coisa quanto aos objetos do saber, quanto a seus métodos e quanto a seus resultados, *antes* mesmo do processo histórico em que esse conjunto vai desenvolver-se, é ideológica por essência. Assim, toda monografia ou toda associação de monografias, que seja posterior a ou que seja vítima de uma classificação, transporta, sem variações, as suas fraquezas, as suas lacunas, as suas decisões. Seria talvez necessário começar por fazer a história crítica das classificações. A própria história, no entanto, pertence a uma classe.

Como querem, já que existem *ciências* no plural, bem repartidas, cuidadosamente separadas, imaginar alguma relação entre a história geral e a das disciplinas, uma vez que não há relação entre os campos particulares do saber? A questão já está resolvida e resolvida pela negativa. O fracasso no terreno global resolve-se anteriormente, no terreno local. Enquanto não houver história das ciências, quer dizer, história do caminho geral do saber como tal, e não desintegrado, não haverá qualquer possibilidade prática de se elucidarem as relações entre essa formação, uma vez que ela não existe, e as outras. Soluções sempre especulativas, uma vez que um de seus elementos é sempre virtual.

Já se fez ver que em certos momentos (porque tais momentos?) da história, recompunha-se o conjunto do saber científico. A idéia nos vem de Comte, através de Brunschwig. Ora, esse quadro global e as múltiplas interligações que *exibe nunca é um acontecimento, existe sempre*. Pode-se sempre desenhar uma porção de rochas em fusão, ela deixa de correr numa data determinada, arbitrária: ela não é sempre significativa. Bem entendido, ela não é entitadamente



perpendicular ao eixo do percurso, o seu perfil é cheio de dentes, irregular, disperso, quando visto de perto, como dizia Perrin. A irregularidade aleatória de pequena escala e a significação regular da grande escala é a marca do real, em história como em tudo. A história das ciências descreve o progresso dessa porção de rochas em fusão, *da variedade a mais ortogonal a qualquer possível classificação*, ou antes *da distribuição real que funcionou nesse momento preciso sobre o saber do tempo*.

#### *A variedade clássica do mi-lieu\**

Mostrei no passado, ou, pelo menos, acreditei tê-lo feito, que, na idade clássica, as ciências, temporariamente definitivas ou ainda em momento de aventura, exprimiram, cada uma em sua região, em sua língua e por seus meios próprios, um tema único, que repercutiu no conjunto da cultura, ideologias de toda ordem, morais, religião, técnicas de tomada ou de conservação do poder político, teorias do conhecimento etc... Não foi à toa que Leibniz, o maior viajante enciclopédico de sua época, concebeu a teoria harmônica em que tudo se faz de um só coro, sem que cada parte saiba alguma coisa da vizinha. A unidade, ou melhor, a homogeneidade da formação cultural chamada ciência não foi, então, um preconceito especulativo de filósofo, mas uma invariável estrutural reencontrada no trabalho da experiência, prática ou imaginária, da prova, definitiva ou parcial, da hipótese, explicativa, forjada ou arbitrária, todas as coisas tomadas em seu conjunto caótico. De minha parte, não forcei qualquer hipótese sobre o local a partir do qual o tema teria podido espalhar-se: julgo impossível designar essa fonte, creio errado procurar localizá-la, tanto estou certo, à força de trabalho, de que não há fonte. Se o mar estiver abaixo do ponto de congelamento, não se forma o gelo; jogai uma pedra e eis que o mar endurece, daqui até o horizonte, num momento: jogai seja o que for, seja onde for, seja quando for, *incerto loco, incerto tempore*. Não há ponto de difusão como para o café, para as cerejas, ou para os produtos cítricos. Ou melhor, se tal ponto existe, a sua colocação é aleatória. Isso dito, entre limites históricos muito flutuantes, o tema faz-se presente em todo lugar, eficaz, repetido: ele é a ciência clássica. Não o seu dado geométrico, mas o seu dado que não varia. Trata-se do *ponto fixo e do ponto de referência*. Interrogai, peço-vos, o vocábulo grego *epistēmē*, ele significa isso, precisamente. Analisarei, aliás, com mais vagar, esse encontro do saber antigo e das disciplinas clássicas.

Dai o balanço, desordenado como o arbitrário da história e as constelações da língua, mas agrupado em torno de um centro ou de uma concentração.

\* Deixou-se no original esse jogo com as palavras *mi* (meio, metade) e *lieu* (lugar, posição), que formam a palavra *milieu* (meio, centro, ambiente). (N. do R.)

Balanço, balança que se inclina por seu ponto de apoio: Roberval. Mecanismo de relógio, tempo, peso, harmonia, inquietação: Huyghens. Estática do ponto baixo o mais baixo: Pascal e os licores. Descartes e as máquinas simples, alavancas, cabrestantes, roldanas, tecnologia do ponto de apoio a partir do qual é comunicada a eficácia. Mecânica dos centros de grandeza, dos centros de gravidade: Leibniz e Bernoulli recuperam Arquimedes. Os geômetras das elipses e das seções cônicas encontram novamente Apolônio, os centros e os núcleos. Desargues escreve a metafísica da questão e remonta, como Kepler, ao próprio cume do cone: daí, os jogos e deslocamentos do ponto de vista e da fonte de luz, do olho e do sol, fazem a geometria voltar aos sonhos de Milet: projecção de sólidos, interseção de volumes, teoria das sombras, todo o sistema da representação, difundida em iconografia, no teatro, nas teorias do conhecimento. Onde estou eu, eu que vejo, eu que falo e que penso? E de onde vem a luz? E por que a luz, no século XVII, e as luzes, no século seguinte? Uma fonte ou várias. O sol e a pluralidade dos mundos. Volta aos eixos cartesianos, a seu encontro, origem da medida, da ordem, da geometria algébrica; aqui, como diz a palavra, a referência é uma volta, e a invenção uma repetição: a linguagem matemática não se enganará e chamará o centro de uma origem. Da mesma forma, a grande álgebra das séries, na Inglaterra e no Continente, trabalha sobre cadeias de leis fixadas num prego, como a cadeia de razões que se costuma dizer, na França, que é própria de Descartes. As seqüências têm leis, como o movimento, de consecuições racionais: mas elas não são reais, e a razão só se concretiza pelas condições iniciais e pelo primeiro termo. Parece-me que os historiadores nunca perderão de vista esse modelo simples, excessivamente simples: a série linear. Passai ao que se seguiu, agora, e vede as roscas das fechaduras com segredo: o cômputo das combinações é tornado possível pela *caput variationis*, elemento estável em torno do qual se esgota um primeiro conjunto de elementos discretamente distribuídos, com a possibilidade de tornar constante, cada um por sua vez, cada elemento desse conjunto, e tornar variáveis os elementos que, há pouco, eram fixos: idéia matriz de uma invariante para a totalidade das variações possíveis; a *ars combinatoria* vai permitir novos tratamentos em aritmética ou álgebra, e o nascente cálculo das probabilidades. Retorno à referência para medir, distribuir, ordenar, ver; essa volta pode ser sem fim, e há pontos limites. Ou melhor, que se os chame de centros, cumes, pólos ou origens, eles podem ser concebidos como outra coisa do que um ponto de partida: uma concentração; e o círculo tem um centro único porque é o limite de uma elipse, e o repouso é o limite do movimento; assim concentra-se o triângulo característico, no desaparecimento em direção a zero de todo elemento espacial mensurável, aproximação sem esmorecimento de uma aderência que propicia o primeiro grande tratamento do contínuo, o cálculo infinitesimal. O qual, por um retorno normal, distribui os centros de gravidade ou os pontos de tangência, mede, retifica, eleva ao quadrado, e obtém os cubos. A grande geometria grega das similitudes, com vezes reencontrada, de proporções à moda de Descartes como à luz de Desargues, é retomada, sabe-se, na teoria da reprodução dos vivos, pré-formação, pré-existência, a teoria segundo a qual o indivíduo está representado em miniatura no germe: quem não sabe, desde então, que existe um ponto fixo para uma semelhança? Quem não vê Roumur, no trabalho da termometria, procurando uma escala com dois pontos fixos para

medir as temperaturas? Ponto de apoio, ponto de equilíbrio, centro de grandeza, de movimento, de forças e de gravidade, para a mecânica e as mecânicas, pólo de uma revolução, referência pontual da medida e origem das coordenadas, ponto inicial de uma cadeia, ponto de vista e fonte de luz, núcleo, centro, concentração, limite de desaparecimento, elemento dominante numa variação, começo e fim de uma escala... Eis o mundo, tal como ele é ou vai ser, em que tudo se projeta de um só golpe: discussão astronômica entre os que defendem o heliocentrismo e os que defendem o geocentrismo, os quais estão, aliás, em que pese o que se tenha dito, do mesmo lado, uma vez que querem, privados ainda de demonstração definitiva (de onde vem a violência das discussões), que o cosmos tenha um centro, aqui, lá ou em outra parte, na Terra, no Sol ou em qualquer outra luz (na pálida luz de Orion), e, de outro lado, os desesperados de um universo infinito sem ordem, pólo ou repouso. Como acontece com mais frequência, a astronomia é o modelo maior, em que se projetam o maior número de coisas, tão dilatadas que é impossível não vê-las. Assim, a ordem clássica é o ponto fixo, a razão clássica é a ponderação que uma referência tranqüila equilibra e torna concebível. Eis o desenho frontal das ciências, escondido com frequência pelas dispersões classificativas; despida de qualquer grade de divisão, ela é coerente com sua instalação grega, mas sobretudo, pelo que nos ocupa, com os elementos culturais de sua época e de todas as ordens, éticos, religiosos, metafísicos. É possível daí deduzir Pascal com certa facilidade, Descartes, com relativa clareza, a monadologia, não muito mal, embora seja mais sofisticada. Arrendo-me, imediatamente após dizê-lo, do vocábulo deduzir: ele é induzido pelo molde cultural, pelo século da geometria. Todas as deduções são mergulhadas, elas próprias, nessa constelação anárquica de uma ordem desejada, forçada, imposta. Vide o cristianismo: ele só retoma forças, depois de sofrer os abalos que se conhecem, quando se mostra, com os *Pensamentos*, que Jesus Cristo é, no centro, o centro, ou quando se mostra, com Bossuet, que os seus detratores estão submetidos às *Variações*. Assim, o Rei-Sol é a fonte, em Vermaillies, enquanto ela não transporta as suas luzes para outros lugares, luzes das quais Frederico II e outros receberão as suas claridades: do monarca que esclarece as monarquias esclarecidas, o ponto fixo passa do Rei às leis. Como em astronomia, a ideologia política desloca o centro, mas mantém um centro, e é bem isso o essencial da questão. Do geocentrismo ao heliocentrismo político: mas o poder está sempre concentrado ou centralizado. Todos, assim, cada um por sua vez, procuram dar nome ao pólo, tentam seqüestrá-lo, ter acesso a ele ou entrar em sua posse. Sob as formas da razão rigorosa ou dos *pattern* culturais, perdura o arcaísmo imemorial das religiões primitivas ou a animalidade secreta do nicho ecológico: todas as cargas passionais de angústia levam a habitar novamente um solo sagrado, desaparecido ou sempre oculto, que se volta a encontrar à custa de iniciações ou de viagens pelo deserto profano, como Terra prometida ou umbigo do mundo, cume da montanha santa, santo dos santos ou pilastra do céu, lugar de tangência do temporal e da eternidade, ponto de vista definitivo, centro de paz, ponto de apoio para a tranqüilidade, balança da justiça, origem e fim da história, limite sublime do desaparecimento das coisas tais como são, referência universal de todo destino humano. As ciências falam com uma só voz, e existe uma variedade ortogonal a toda classificação; essa variedade extrapola o seu percurso homogêneo no horizonte da

cultura. De qualquer lugar que venham, os poderes têm a mesma língua, quer sejam de conhecimento, de concessão, de direito, como se diz, ou de opressão. A idade clássica ou a variedade do *mi-lieu*.

Donde se conclui, imediatamente, se a análise local pode ser extrapolada a outros lugares, que a questão prejudicial se dissolve, quando se põe entre parênteses a classificação, na variedade ciência. Descobre-se que a imbecilidade da divisão é origem do problema, ao mesmo tempo que é o maior obstáculo à sua solução prática. Que haja tantos e tantos caminhos entre uma e outra variedade indica, provavelmente, que não há uma multiplicidade das mencionadas variedades, mas que há uma só, multiplamente conexa. O que se tem a fazer é descobrir o desenho de tais conexões.

#### *A variedade do plano no século XIX*

A idade clássica procura uma referência pontual; pensa, demonstra, combina, experimenta, organiza as suas representações, ordena, vê o mundo e vive o seu patético, por ancoragem e remissão a um ponto fixo. Essa idade distribui aos deuses ventos das "disciplinas" e das práticas a velha idéia grega da não variabilidade e da estabilidade racional expressa pelo vocábulo *epistemê*. Essa estática geral perdura, em direito, quer dizer, em ciência, até o primeiro terço do século XIX, na realidade até os nossos dias ou quase, transportada pelo ensinamento repetitivo e pelas línguas acadêmicas do fundamento, do solo, e da base. Havia por que, é verdade, perpetuar as coisas; havia por que encerrar todas as pessoas, por muito tempo, no interior do sonho laplaciano. O que os séculos XVII e XVIII haviam preparado, os começos da idade romântica o coroam de tal forma inesperada que, para praticamente todos os filósofos ulteriores, é esse triunfo temporário que constitui a ciência, a imitar ou a criticar, mesmo se mil novidades de grande consequência tornam logo vão esse triunfo e irreconhecível esse coroamento. Aos olhos de muitos, o desenho frontal definido sob a revolução e o império continua a ser o ideal científico: bloqueio, complexo, inconsciente racional, que sei eu.

A partir de Clairaut, a geometria cartesiana generaliza-se duas vezes: de algébrica, ela se torna analítica; de plana, ela passa a três dimensões. Euler, Lagrange, Monge, Plücker terminam um monumento, nos dois sentidos da palavra: edifício perfeito, testemunho olvidado como caso singular de formulações mais gerais. Aqui, o plano tem a sua equação, a mais simples na escrita, ela se torna, por sua vez, ponto de referência. Ponto de referência para o



sistema de coordenadas, como se diz, e para os sistemas de transformação. Os matemáticos pensam, então, em termos de espaço, como os engenheiros ou os arquitetos: triunfo da ciência aplicada, no próprio limite da abstração. Comte poderá dizer dessa geometria que ela é uma ciência natural, e terá razão. O plano, aquilo sobre que se escreve ou *projeta*, é o conjunto de traços para os acontecimentos sólidos: não é o lugar dos fenômenos, mas o conjunto de seus traços. É a página do livro. Desde então, e de uma só vez, congela-se a superfície, e a variedade mais normal à classificação é a do *plano fixo*. A invariante atravessa o espaço, geométrico ou mecânico, a invariante atravessa as ciências. As interrogações colocadas em todo lugar resumem-se às seguintes: onde está o plano fixo, como determiná-lo, *que está escrito sobre essa tábua?* Vede as coisas começarem: Desargues, Pascal, La Hire esboçam uma geometria projetiva, uma teoria das sombras, o estudo das transversais; ao fim dessa época, Monge canoniza os seus esforços fundando uma geometria descritiva, na qual, justamente, tudo é relacionado com dois planos e, mediante rotação, com um só, aquele em que eu desenho, à espera dessa geometria ainda mais ingênua, a geometria descritiva em que as figuras são projetadas num só plano horizontal. Eis as ciências puras reduzidas ao desenho da geometria descritiva. O mesmo Monge, quando procura classificar as superfícies, confessa não o poder fazer a não ser com a ajuda das características de seu plano tangente, como se fosse melhor seguir os traços do que as próprias coisas. Época de revolução industrial, época dos engenheiros, ou a variedade do plano. Os exemplos são inumeráveis, mas, como sempre, o modelo mais largo e mais legível é o sistema do mundo, como é descrito por Laplace e Poincaré, a partir das lições mecânicas de Lagrange. O belo trabalho *Théorie et détermination de l'équateur du système solaire* conta, em primeiro lugar, as variações do elemento que não varia, antes de chegar ao último, o plano equatorial, que é, ele também, um *mi-lieu*.

A primeira questão refere-se às rotas dos planetas, e às desigualdades de seus movimentos. Supondo-se que os planetas percorram círculos, como o pensava o modelo ptolomaico, existem vários elementos fixos: o centro da figura e, portanto, do movimento, o raio entre esse e o astro e a velocidade angular do movimento. A observação obtém logo diferenças bastante notáveis entre esse esquema e a realidade. Para anular essas diferenças, foi durante muito tempo suficiente deslocar o centro: a teoria do excêntrico colocava em causa, desde logo, questão do ponto fixo. Sobretudo a nova geometria de Kepler. Com efeito, desde que o pólo do mundo não se encontra mais no centro de um círculo, mas no núcleo de uma elipse, nada se conserva do que era fixo anteriormente, nem o raio vetor, sempre variável, nem o ângulo de rotação, por um tempo dado. De onde provém a idéia de fazer reaparecer uma constância pelo produto de dois novos elementos variáveis. Trata-se da lei de conservação das áreas: a área elíptica, que o raio vetor do planeta traça, é sempre idêntica em tempo igual. Newton demonstra que essa lei de Kepler é característica de todo corpo atraído por um centro fixo. Dito de outra forma, observar num movimento qualquer, a lei das áreas, é uma prova de que o corpo é atraído ao centro dos raios vetores. Daí por diante, a não variação, a fixidez podem ser lidas indiferentemente no pólo e na superfície assim descrita. Novamente, no entanto, a proposição conserva-se teórica e aparecem as desigualdades. E que não há apenas um planeta girando em torno de um núcleo; há vários. A área

descrita por cada um em particular não é constante, uma vez que o seu percurso é perturbado, a cada instante, pela presença de outros astros do mesmo sistema. Eis colocado o célebre problema dos corpos "n". Os primeiros que formularam, em sua generalidade, foram, no meio do século XVIII, o cavalheiro d'Arcy, Daniel Bernoulli e Euler. Quais são a figura e o movimento de um sistema de várias massas submetidas a quaisquer forças dirigidas para um mesmo ponto fixo, e as suas ações recíprocas, variáveis, bem entendido, a cada instante, levando-se em consideração as mudanças contínuas de distância? Assim formulada, a questão é muito mais fiel ao que se passa na realidade, e é também muito mais complicada. Na realidade, cada corpo do sistema é atraído não apenas para um só centro, mas por todas as moléculas do espaço. O termo "perturbação" é uma palavra fóssil: não é por acidente que a Terra sofre influência da Lua e dos planetas vizinhos, da mesma forma que a influência do Sol, mas em virtude mesmo da lei de Newton. Em virtude da mesma lei, o seu movimento tem o traço de sua forma, da disposição de sua própria matéria, atraída para o seu próprio centro, e tem o traço do equilíbrio móvel dos gases e dos líquidos que foram o seu revestimento viscoso. Não há, por uma parte, um ponto privilegiado, sede da atração ativa, e de outra parte, o resto do sistema, passivamente receptivo: não há um motor e um movido. Bem entendido, a repartição das massas e o predomínio do Sol dissimulam a verdade: parece que é assim, que as desigualdades são perturbações com relação a uma lei central. Na verdade, a lei de Newton é uma lei de atração mútua, e cada ponto do sistema, cada parte da matéria distribuída no espaço, cada molécula atraindo, é atraída, é estável. Cada um dá a atração, recebe-a, equilibra-a. Cada corpo, segundo sua massa, e segundo as suas distâncias respectivas, em cada momento, é um ponto de troca de forças. Cada ponto é um centro: o problema dos corpos "n" é monadológico. Isso dito, é interessante observar que, se o sistema solar não é perturbado por forças exteriores, se ele é fechado e é sede, apenas, de movimentos relativos, ele comporta um ponto como se fosse fixo, o seu centro geral de gravidade, o qual se encontra, como é possível adivinhar, bastante próximo do centro do Sol. Eis, portanto, a última encarnação da questão do ponto fixo: generalizado, tornado relativo.

Para a idade clássica, só há sistema com relação a um ponto, a partir do qual se desenvolve a ordem. Só há saber racional, coerência e razão, de uma variedade hierarquizada. O mundo é um sistema porque o feixe das forças centrais reúne os seus elementos em torno de seu *archê* o Sol. Em comparação, o universo está em desordem, as estrelas estão disseminadas anarquicamente. No meio do século XVIII, Thomas Wright lança a idéia de que existe um plano fixo em torno do qual se ordena essa distribuição. As estrelas são tanto mais numerosas quanto mais se aproximam desse plano, são tão mais raras, quanto mais dele se distanciam. Kant faz passar esse plano por nosso ponto de vista, o Sol, e a coroa exterior da Via-Láctea. A Teoria do Céu expõe uma cosmogonia em que todo sistema nasce de uma distribuição pela formação de um centro, e de uma ordem com relação a um plano. Esse plano é único, é múltiplo. Lugar das órbitas das partículas em torno de seu núcleo, já é o esquema de Bohr, equador de uma massa fluida em rotação; já é resultado de Bernoulli e de Euler, plano equatorial do Sol, em que, aproximadamente, se desenham as orbes planetárias; lugar genérico da cosmogonia de Laplace e tábua fixa para



a teoria dos pares de Poincot; plano de distribuição da Via Láctea, previsto por Thomas Wright, repetido em todo universo por cada galáxia, elíptica ou circular. Do átomo elementar ao espaço global, toda variedade, todo corpo, toda coisa existente pode ser pensada com referência a um plano, o qual deve ser único para a totalidade do real. Esse processo de extrapolação (extraplanação) também é obra de Poincot, salvo que ele não atravessa o limite da unidade do plano comum, à totalidade das coisas. Mas faz melhor: mostra que, para todo sistema concebível, a posição do plano é independente da forma que assume a lei das interações interiores ao sistema. Com efeito, para obter um elemento invariável para todas as variações, como nos tempos de Ptolomeu, e, depois, de Kepler, basta projetar as áreas keplerianas de todos os astros e de todos os pontos materiais sobre um plano, multiplicá-los por sua massa e realizar a soma. Ela é nula para uma infinidade de planos de projeção; só existe um plano onde ela é máxima. É o plano fixo equatorial do sistema solar. O cálculo nunca fez intervir a forma newtoniana das forças centrais: ela pode ser qualquer, e a designação do plano que não varia é bem independente dela. Newton, coroado por Laplace, é objeto de agradecimento por Poincot. Na aurora do século, o sistema mais geral, estável e concreto refere-se a um plano, tábua em que se encontra escrito o par geral da teoria de Poincot, duas forças opostas, que é o motor desse plano. A *archê* torna-se um solo, em que estão traçadas, como num plano, as formas projetadas das causas, dos motores.

O plano não é sempre uma idealidade geométrica, o de Monge ou o de Kant, de Laplace, de Poincot, o da luz polarizada ou da simetria em estereofotografia, os enfim, já menos ideais, que organizam as redes de cristalografia: Haüy, Bravais, Delafosse e Romé de l'Isle. A representação projeta-se aí, como o faz, para uns, o sistema do mundo, ou o ordenamento das coisas locais, para os outros. Programa, projeto, sinopse. A arquitetônica das ciências é tabuada, pelo positivismo, como os animais e vegetais são classificados pelos autores de sistemas e pelos taxinomistas. A rubrica não é mais uma cadeia, é um espaço com duas entradas. Tábua ou folha de combinações que multiplica as politomias: nova lógica em que desaparece a unilinearidade da frase, a série monódroma dos acontecimentos, em proveito da nova escritura, bidimensional. Determinante, matriz, tábua de verdade, mas também as faixas do espectro, mas também o quadro das equações diferenciais de um sistema. Essas novas tábuas são planos de funcionamento ou de arquitetura para as ciências que terminam em -logia, biologia, epistemologia etc...; são volumes de planos colocados uns sobre os outros, como as folhas de um livro — isso matará aquilo — para as ciências que terminam em -gonia. E o século XIX inventa uma epistegonia, com Comte, uma geogonia, ou uma biogonia. Daí vem a leitura dupla do quadro de Mendelêiev, como de todo o sistema: seja como malha bidimensional e sinopse com duas entradas, seja como encadeamento em que a terceira dimensão pode ser o tempo ou a lógica numeral do simples ao complexo, um evolucionismo. O plano único de Geoffroy ou os planos de Cuvier, pelo elemento invariável e pelas variações, carregam bem esse duplo índice, de organização

e de produção, de gênese e de sistema, de espaço e de tempo, de geometria e de história.

Uma cosmogonia, uma gênese em geral só são possíveis e pensáveis se um estado de coisas, depois de ter sido apreendido nas invariantes de seu funcionamento, quer dizer, em suas leis, é considerado nos invariantes de seu próprio tempo, quer dizer, como fóssil. Portanto, os fósseis da Laplace: equador solar, fraca inclinação sobre ele dos planos orbitais, pequena excentricidade das elipses, anéis de Saturno, são todos variedades do plano. A cosmogonia começa por uma estratigrafia do céu. Da mesma forma, quando se calcula a idade do mundo a partir da irreversibilidade do esfriamento, todo corpo celeste em três estados tem três camadas, de importância variável, sólido, líquido, gasoso, envelopes superpostos que são indicações de sua idade. A rigor, isso não está tão longe de Boucher e de Perthes, da pré-história das camadas com ossos, ou de Brongniart, da paleontologia estratigráfica. Toda formação é avaliada segundo formações. Superfícies empilhadas, conjuntos de elementos definidos como restos ou traços, tábuas em que permanece escrito o tempo da história, como sobre as películas que se folheam, de um palimpsesto ou os pedaços cortados de uma pedra da Roseta. O tempo da série animal projeta-se e desenvolve-se inteiro, pelas túnicas envoltivas de um único embrião. O mundo concreto torna-se livro e os tecidos tornam-se textos. Historiografia: as rochas escarpadas, ao bordo do mar, as suas estratificações superpostas, são apenas, para Michelet, bibliotecas. Quando a referência é um plano, coleção de traços projetados, todo corte do real é alguma coisa como um livro: anúncio da solução das coisas em palavras, do predomínio da língua. Isso matará aquilo, isso matará tudo. É o perfil que abafa o assunto, a ecologia faz-se história. Em resumo, o modelo propaga-se rapidamente por todas as regiões da enciclopédia, e não deixa nenhuma intacta. Ele invade logo a meditação filosófica, em que a época dos sistemas planifica as totalidades, em que Fichte descola as películas da cebola, a sua capa. Ele perdura até Husserl da *Krisis*. Eis o campo das pesquisas: é preciso revelar, folha depois de folha, os planos ou camadas ou formações sucessivas depositadas a partir das origens, e isso, até o solo, até a primeira página, à tábua arcaica, à infra-estrutura, ao alfabeto original. A *archê* primitiva era um ponto, ela começa a tornar-se um conjunto, mas a hierarquia conserva-se pela fascinação da base, dos limites essenciais à determinação: fundamento da fundação, base. Alfabeto primitivo escrito na arena arcaica: axiomas ou sonhos, Hilbert e Freud. Questões que se referem a um *quo nihil retro dici vel scribi possit*. Filosofia que procura um derradeiro lugar, atrás de tudo o que é passado. Não poderia então haver erro.

A questão prejudicial só era possível, há pouco, por causa da imbecilidade da divisão. E, por causa da divisão, era impossível de resolver. *Ele só pode ser formulável, agora, no meio de invariantes reconhecidas*, a partir do momento em que as classificações ficam entre parênteses. O saber seria apenas uma formação entre outras, cujo problema é de situá-la relativamente a outras camadas, num sistema global que permanece hierárquico. Os elementos que não variam são sempre *archê*s. A nova ciência destrói esse velho resíduo fantástico. A questão quanto à história das ciências está envolvida numa condição histórica das ciências.

*A variedade fogo-nuvem*

O universo de Laplace é privado de matéria, salvo uma coesão hipotética e variável: ele reduz-se às figuras e aos movimentos, à geometria e à mecânica. Ele é privado de vida, e submetido unicamente às forças da gravitação. Ele é privado de história: as suas variações percorrem, do elemento que não varia ao mesmo, segmentos temporais fechados, desigualdades anuais ou seculares; o tempo não é irreversível, ele gira em torno de si mesmo, ele é uma revolução: o acontecimento tipo cometa é sempre periódico; só se prevê o passado. Mundo estável, fechado, imortal em seu gênero e seu balanço sensível, a nossa segurança baixo o flagelo. É o relógio dos clássicos em seu mais alto coroamento.

Imprevisto em cena: não é apenas a gravitação que é universal. O calor também o é: nenhum corpo é neutro a esse respeito, nenhum corpo escapa a essa comunicação. O século XIX ouve três vezes, e longamente, a repercussão dessa deflagração, as três batidas que precedem a nossa modernidade. Três teoremas atravessam três regiões sem deixar resíduo, na totalidade do ser e do conhecer. Existe matéria porque existe calor: a física dos átomos vai nascer desse forno, em que dança a sua agitação aleatória. A gravidade não é mais do que uma força de interação entre outras. Existe vida porque existe calor: o princípio vitalista é despido de seu mistério pela energia e pela informação. Existe história porque existe calor: a sua origem, a sua causa, o seu curso irreversível e seu fim. Com Kant e Laplace, a cosmogonia tem origem no braseiro solar, o esfriamento conta o tempo; ela não deixará mais as fornalhas estelares e galáticas. Na outra extremidade das coisas (mas não há mais nem série, nem extremidade) só há transformação da matéria pelo ser humano vivo, metamorfose técnica e prática, mudança de condição, transubstanciação, pelo fogo. Pelo calor, um sujeito, cujo princípio é o calor, age sobre um objeto, que é uma sede de calor: breve será necessário dizer de outra forma essa frase que uma língua envelhecida tornava repetitiva, escrever apenas uma vez calor, e suprimir o par sujeito-objeto, impertinente. Mundo que nasceu sob vários aspectos, cuja origem começa a se multiplicar, e que morrerá, de um golpe, com o sol, fechado ou aberto, é a questão, em formação sem retorno na dramaturgia do irreversível, o nosso mundo em perigo sob as tochas: a revolução industrial.

O sol era antigamente o ponto fixo, afogado no plano fixo equatorial; tornado, antigamente, núcleo estável de uma elipse; ele é um núcleo que queima, origem, mudança, degradação e morte; e há milhões de sóis, dispersos.

O calor é universal. Comte o repete, como eco de Fourier. A trigésima lição do *cours de philosophie positive* resume, com austeridade, em suas primeiras linhas, uma rapsódia mundial sobre a primeira grande idéia perigosa da época romântica: o *Discours préliminaire à Théorie analytique de la chaleur*. No segundo dos textos, a universalidade do fenômeno térmico é extensiva, das entranhas do solo ao regime dos ventos. No primeiro, ela é compreensiva. Comte: ela trata das modificações profundas dos corpos reais em geral, de seu

estado de agregação, da composição íntima das moléculas: íntimo, profundo, ele trata do interior. Geometria, mecânica, astronomia, barologia, o sistema do saber positivo convinha ao sistema do mundo; podia-se pensar, uma vez feito o balanço, que ele só havia sido formado para conhecer a gravitação que, de seu lado, constituía o universo. Ora, essas ciências vêm sem tocar, descrevem sem intervir, deixam intactas e sem modificação a superfície fenomenal das coisas, a manifestação das forças em trabalho, a forma da aparência, a comunicação dos movimentos. Exteriores, por sua discreção metódica, elas não vão até o interior, salvo nesse moinho, esse relógio, no qual funciona, *partes extra partes*, o equipamento clássico de roldanas com dentes, de cordas, de pesos, e de cadêrnais. Na realidade, o mundo gravitacional, como o viu Comte, permanece cartesiano, além de Newton; conduz a uma fenomenologia, esse termo de astrônomo, concebido por Lambert para o céu e para o olhar. O calor conduz, ao contrário, à tentação ontológica: o calor modifica as condições da matéria, perturba os edifícios moleculares, pesquisa o interior das coisas e o altera. O calor é anticartesiano, e, para dizer tudo, antipositivista; daí procede a confissão que trai o professor do Curso; o calor é o antagonista da gravitação. Quem não vê, aliás, que a cosmogonia de Laplace é ortogonal, no tempo, à classificação mecanicista dos corpos materiais, no espaço, que o fogo e o frio atravessam num momento os gases, os líquidos e os sólidos estratificados nos corpos celestes? Que a terminologia explica as diferenças entre mecânica dos sólidos e hidrodinâmica ou mecânica dos fluidos? Só se tem acesso à natureza mediante a sua transformação: ora, ela própria se transforma. Isso passa-se com a matéria, passa-se com o interior. Isso passa-se, em segundo lugar, com a ação do homem sobre a natureza. O ferreiro pratica a transubstanciação que a cosmologia tem em vista, enquanto o mecânico só sabe ou só pode transmitir, transferir, transportar. As coisas não permanecem intactas, sob o poder do fogo. Caminhos usados para a passagem das coisas que se movem, elas se tornam lugares em que é suscitado o trabalho. A intervenção suplanta o olhar, a transformação do objeto suplanta o objeto transferido. Daí procede a reputação nascente da prática e o crepúsculo da teoria. A velha fenomenologia mecanicista descreve apenas a topografia pela qual o calor é dirigido, conduzido; os órgãos de transmissão obedecem como conseqüências, a forma é uma conseqüência, um complemento, não é mais o essencial. O que domina está no nível do núcleo. O antagonismo de Comte será um combate terminado com a agonia da questão "como"? Dessa mesma questão que, no passado, substituíra a questão "que"? O mecanismo será apenas o lugar da questão "por onde"? A gravidade, que lhe conferia a sua força principal, só pode ser explorada por quem a sofre, só pode ser dominada por uma obediência prévia; ela não pode ser capitalizada, ela só deixa tocar a sua receita, aqui, num ponto de seu campo, na corrente da água, na direção do vento. Quanto ao calor, ao contrário, todo mundo sabe, concentrá-lo, capitalizá-lo, acelerar ou retardar os seus proveitos. Fourier o diz muito bem, e responde de uma vez só às quatro questões de praxe: todo corpo contém o calor, recebe o calor, transmite-o, conduz o calor. Coisas que só conviriam à gravitação para a comunicação e a troca, e não para o conteúdo e para a questão "onde"? O calor pode ser guardado, e depois, extraído e quase do modo que se quiser. Cada lugar do mundo, cada parte da matéria é o arbusto de Prometeu, no qual a natureza faz-se obediente. Na grande



partida de xadrez conduzida sem truques e sutilmente desde antes do período neolítico, o empate a que se refere o Chanceler Bacon é um falso prognóstico; a um dos jogadores foi dado xeque-mate. Será necessário um tempo muito grande para descobrir-se que a regra do equilíbrio é deontológica e não fatal. A universalidade do fogo, que é a nossa melhor jogada, é compreendida nos corpos, está encerrada em todos os corpos. Nenhum dos corpos é quente ou frio. Só existem bancos térmicos: será que toda economia funciona como máquina energética de seu tempo? Em terceiro lugar, eu sou, eu próprio, como ser vivo, sede do calor e duplo pólo de suas trocas: trata-se, para terminar, da vitalidade, da qual Comte anuncia tranqüilamente que ela, por essência, está subordinada ao calor. As três batidas de teatro repercutiram bem: o inerte, o vivo, a sua laboriosa relação. Encontrar-se-á novamente um mundo unitário, no dia em que se encontrar o fogo.

A variedade fogo atravessa o saber, de forma repetida, fecunda-o novamente e o reúne, de uma a outra parte, uma tão distante como se queira da primeira, como o faziam, na época clássica, a variedade do ponto, e, na época romântica, a variedade do plano. Essas variedades tinham em comum a fixidez, a relação e a referência, em torno do que se concebia o reversível. Há a estática, há os elementos invariáveis que se conservam. Revoluções tranqüilas e circulares: entre o a favor e o contra, em caminhos muito freqüentados, as seqüências balançam. Sob o império do fogo, o empíreo, a sua revolução sem retorno, nasce o irreversível, e depois o desgaste pululante da matéria analisada, e depois a probabilidade "estocástica". Sob as figuras estáveis e os movimentos dominados — Descartes ou a aparência atravessada, reencontrada, o cenário do cenário, e assim por diante — jaz um novo real, suscitado pelo fogo, objeto da teoria, coadjuvante de práticas, um real que não é mais racional. Do mundo relógio passa-se ao mundo forno. O relógio é o milagre do forno, onde se fundam os seus órgãos. Eis a palavra da revolução: o real não é racional; o racional, no entanto, inevitável, é realmente impossível lá. A partir de então, todo saber, do mundo e do universo, das coisas e de suas entranhas negras, dos seres vivos até o elementar de seu encadeamento, segue o velho caminho do fogo, e, ao fazê-lo, descobre o racional, estabilidades, elementos que não variam, atrás do que o real desordenado faz o seu ruído sem nome. A nossa ciência do mundo é cortada, de forma ortogonal, pela ciência do calor.

A ciência contemporânea constitui-se nos domínios proibidos por Auguste Comte mais do que em seus planos. Ele condenava a lógica, a teoria dos números, a matemática abstrata, como tagarelice, e elas predominaram; ele condenava o cálculo de probabilidades, e ele se revelou como o mais forte instrumento nas ciências exatas. A cosmologia devia restringir-se ao mundo solar, mas a astrofísica, a partir de Herschell e Savary, pesquisa o universo das estrelas. E assim por diante. Na realidade, os espaços proibidos pelo espírito posi-

tivo são separados de seu espaço próprio, como as distribuições o são do sistema. De uma parte, uma arquitetônica sólida e planificada, de outra, multiplicidades de escolhas, de caminhos, de objetos, talvez de ciências possíveis. E é o fogo, o fogo da revolução industrial que dispersa, pela explosão, o velho edifício regular, consistente, uniforme. O progresso linear ou a série clássica dava idéia, no passado, da genealogia das ciências. O espaço tabular em que se preenchem as lacunas passou a representá-lo, depois. As ciências passam agora a dispersar-se por uma multiplicidade de dimensões. Elas rebentam. O objeto do saber torna-se a multiplicidade como tal, uma distribuição, a mesma que se dizia original e que o tempo, lentamente, recobria com uma ordem. Não se trata da negação do antigo monumento, trata-se de sua pluralização. Os que compreenderam o novo espírito em oposição ao antigo, dizem sempre espírito e tornam simétrico o positivismo. Eles caem novamente em suas proibições. Fora do ponto, há uma nuvem de pontos; fora do plano ou pilhas de pratos, existe um universo aberto de variedades. Conjuntos que variam ao infinito, espaços que sempre se continua a descobrir; a multiplicidade não caracteriza apenas o objeto de uma região, mas a própria região: há lógicas, geometrias, álgebras, matemáticas. Sabe-se enfim por que motivo essa palavra está no plural, e como fazer para passar as outras para o plural.

Pela tematização dos conjuntos, pela topologia dos espaços, pelo campo das probabilidades, pelo estudo das energias, pela física das partículas, pelas nuvens estelares ou galáticas, pelos quanta e pela indeterminação dos trajetos, pela bioquímica genética, pelo tratamento das grandes populações, pela teoria da informação, por toda mensagem que mergulha no mar imenso do barulho... por mil regiões ligadas de perto ou de longe à velha terminologia e a seus descendentes, todo objeto, todo grupo de objetos, mas também todo domínio, toda coleção de domínios são, a rigor, nuvens. Nuvens cujas bordas carregam os problemas. Tudo se passa como se o essencial fosse uma epistemologia da ultra-estrutura ou das interestruturas. Bordas, aderências, membranas, conexões, vizinhanças, regulações. Os lugares de passagem e da comunicação: as encruzilhadas de Hermes.

#### *O teorema de Brillouin*

A exatidão só se consegue ao preço de uma infinita quantidade de informação. Obter, por exemplo, uma medida precisa, acabar, mais geralmente, com a moeda do conhecimento aproximado, custariam uma quantidade infinita de informação. Esse resultado de Brillouin coincide com mil e três teoremas de limitação entre as outras disciplinas. Isso se passa como se o saber contemporâneo pudesse, a partir de então, reconhecer os seus limites. Resulta uma completa alteração das teorias possíveis do conhecimento, e não unicamente científico: do conhecimento imediato, estético no sentido próprio. Que um demônio tão louco quanto Fausto, mas tão desejoso de sentir-se rico, tenha decidido pagar um tal preço para conquistar essa fidelidade, suponho que lho



será necessário contar com a infinidade dos tempos para pagar a sua dívida. O inferno da perfeição e o discurso que não termina.

Por tê-lo analisado em outro texto, com pormenor, não retomo aqui esse resultado de que as condições de possibilidade do conhecimento histórico não são diferentes das condições do conhecimento físico. Não no sujeito, mas no próprio objeto. Trata-se, nos dois casos, de sólidos que contêm, inscrita, a informação. Isso, por si só, justificaria a importância de uma lei física no domínio da história, se um princípio universal de troca não constituísse a organização de todo método de conhecimento. Houve um tempo em que o Chanceler Bacon indicava que só se domina a natureza, obedecendo-lhe. Tratava-se de uma versão da troca energética em termos de domínio jupiteriano ou de combate marcial. A lei física e a ordem das coisas eram compreendidas como decreto político ou palavra de rei; por uma astúcia de mestre, o comandante, primeiro vencido, na batalha, ganhava por fim a guerra contra um adversário chamado a natureza, o escravo. Um adversário leal, que se escondia sem dúvida, mas que não podia enganar ou roubar no jogo. O esquema da guerra e do domínio servia de *mise-en-scène* e de modelo ao conhecimento do mundo. Nós ainda não saímos dessa brutalidade inicial, induzida pelas linhas de força do comportamento animal no nicho ecológico. A nossa ciência continua a ser hierárquica, embora o adversário esteja morto, para sempre. Eu entendo por essa morte o fato de que as macroenergias em reserva estão domesticadas ou são domesticáveis. Não haverá mais a guerra do Chanceler. O seu modelo vem do tempo do nicho terminado. Marte ou Júpiter, como *deus ex machina*, é uma imagem perigosa, para fazer medo às crianças das escolas ou àqueles que reinam nos palácios, um tigre de papel. Restam as microenergias. A frase de Bacon traduz-se então sutilmente e a troca, nua, aparece em sua verdade, frente ao antigo teatro. Hermes ou Quirinus substituem os antigos deuses. Sim, domina-se a natureza, mas no sentido em que se lhe faz uma encomenda, no sentido em que se lhe pede que dê, contra retribuição; ainda melhor, no sentido em que se tem nas mãos os órgãos de controle, servocomando ou telecomando. Então, há pergunta e resposta. Isso pressupõe que ela possa responder, que ela possa escutar. Isso pressupõe que se lhe possa responder, que se lhe possa e queira escutar. De onde provém obedecer, quer dizer escutar: *ὕπαρχοι*, diziam os gregos. A pesquisa física passa a não ser mais do que a descoberta progressiva de um diálogo. Ela põe em movimento trocas energéticas, e a sua teoria reduz-se ao alfabeto do código que as torna possíveis. Só se fazem perguntas à natureza, no momento em que se sabe escutá-la. O que ela pede, por sua vez, é apenas o preço do que oferece. O código do diálogo diz a moeda dessa troca. Brillouin, portanto, é Bacon, é a verdade de Bacon, desembaraçada dos trapeiros do drama pré-histórico. É sua verdade, seu limite, a sua generalidade: a regra é válida para todo conhecimento físico, mas também para todo conhecimento de todo objeto. Não levando em consideração o sentido, a qualidade, o valor da informação, a regra vale *a fortiori* quando intervêm esses limites. Solicita informação; será necessário pagar em termos do teorema de Brillouin. No fim das contas, solicitai a precisão ou a exatidão, procurai determinar um limite rigoroso, um corte exato, isso equivale a que se vos dê uma quantidade de informação infinita, e, portanto, a exigir de vós uma despesa infinita em termos do teorema de Brillouin. Todo conhecimento tem um preço, um custo.

marcados com etiqueta. Qualquer que seja, pode-se sempre avaliá-lo, ele é contabilizável num balanço global do devido e do recebido. A teoria do conhecimento é o quadro desse balanço. Se toda observação, se toda experiência pode avaliar-se, então a teoria do conhecimento é uma ciência, como a aritmética ou a estática... ou a economia. Retorno a Bacon: quereis dominar como um Senhor, de forma definitiva? Isso significa desequilibrar o balanço, recusar o pagamento do preço justo, a tomar, sem nada dar. É necessário, nessas condições, que haja falência em qualquer lugar. Ora, o falido, aquele que deve abrir falência, é o senhor da teoria do Chanceler, o *determinista*. No seu sonho gigante, aquele não queria contar o custo da experiência, das aproximações e dos erros, passava o limite do interminável de direito (o volume que se prolonga indefinidamente na discussão do teorema de Liouville por Borel-Perrin) e reduzia a zero as suas dívidas. Ele colocava uma lei matemática de sonho, e deixava de lado os erros práticos. Ora, a lei exata é a negação do débito. Quando é preciso pagar as dívidas, a lei feita pelo determinista se destrói. A lei só existe no interesse de alguém: aquele que quer tudo tomar e nada dar, aquele mesmo que expulsa Monsieur Diamanche para fora de casa. As leis exatas, rigorosas, são falsas e injustas, falsas porque injustas, injustas para a justiça-balanço. A balança, flagelo da lei. Toda a lei é injusta, a do aristocrata e a de Laplace. Pelas mesmas razões. O determinista, o legislador encerra, *termina* a coluna do deve, do débito. Por sua própria iniciativa. O real não tem lei. O real é e não é racional.

Em virtude, portanto, da regra universal de troca, em virtude dos custos e dos balanços energéticos da experiência em geral, eu tenho o direito de colocar Brillouin em todos os domínios em que se trate do objeto. A matemática, ao que me parece, escapa inteiramente a essa extensão; ou melhor, o objeto matemático poderia ser definido como aquilo que escapa à regra. Daí se vê, de forma nova, o motivo porque a matemática pura é um jogo gratuito. Tales ou a graça, Tales ou o milagre. Será necessário voltar a isso. Isso dito, seja dado um conjunto de monumentos, restos, traços e marcas daquilo que se chama um momento dado da história. Esse momento é identicamente, para nós, esse conjunto, essa nuvem documentária. Trata-se bem de um conjunto objetivo: materiais sólidos portadores de uma informação inscrita sobre eles de uma maneira ou de outra, segundo tal ou qual código. Brillouin diz então que o conhecimento exato dessa nuvem, e mesmo a sua divisão precisa, custaria uma quantidade infinita de informação. Seria necessária uma fortuna insuperável para pagar a transformação da nuvem num conjunto dominado de parte em parte. Daí provém esse teorema, banal à força de evidência, mas obrigatório, constrangedor: *o conhecimento exato de um segmento determinado do passado custaria o infinito do tempo por vir*. Porque é preciso a infinidade do tempo para pagamento de uma dívida sem limite. A história como ciência tem que ser paga com o resto infinito da história como tempo. O ideal do conhecimento exato, terminado, fechado, definitivo, implica que se afaste, indefinidamente, o horizonte do futuro: falando estritamente, não há diferença entre esses dois mundos. A história a saber custa a história tempo. Nunca se acabará, portanto, de conquistar a Bastilha ou de enterrar os membros da comuna. E como se a história fosse essa estranha decisão da paixão filogenética, de pagar, por um

preço infinito, por um discurso interminável, os fragmentos dispersos de seu próprio passado. Doença ou terapêutica, quem o dirá?

Levando tudo em consideração, já se sabia disso, sem dúvida, mas não se sabia, talvez, que era uma coisa demonstrável e necessária. O interesse de estabelecê-lo clara e distintamente reside, como acontece, em seus corolários. Uma lei implica a exatidão e a precisão das observações e das experiências; ela implica que sejam eliminados os erros e as aproximações, o que foi, mais acima, chamado negação ou recusa da dívida. Quem pretende ter encontrado uma lei pretende à exatidão no próprio momento em que exhibe a lei: ou isso é absurdo pois pretende ter encerrado a coluna do débito do direito interminável, ou é decisivo, pela recusa de assumi-lo. Ou não existe lei, ou ela é arbitrária, como o é a dispensa que a pessoa se dá de pagar o resto da conta. Daí provém o segundo teorema, com um poder superabundantemente corrosivo: é uma e mesma coisa pretender mostrar uma ou várias leis históricas e decidir que a história terminou, ao menos a termo. Quem disse ou dirá que descobriu uma lei histórica faz parar, por isso mesmo e por sua decisão, o tempo da história. A legislação coincide com o fechamento. Em seu nascimento, o século XIX repete o gesto de Josué: Laplace e a estabilidade do sistema solar, Hegel e o seu fechamento. Não dissei mais lei; dissei, antes, parada.

Isso posto, quem tem interesse em estabelecer uma lei da história, a não ser aquele que quer suspender o tempo? Ora, quem procura o poder, em economia, em política ou em filosofia tem sempre interesse em fechar a gênese, a que vem em sua direção. Ao menos, para não ser obrigado a pagar indefinidamente aquilo de que se apossa. Submeter a história à legislação, é identicamente submetê-la a quem toma conta da legislação. A lei é o roubo.

Mas, que é conquistar a Bastilha ou defender Montmartre contra os habitantes de Versalhes? É um segmento da história. É preciso poder cortá-lo. É preciso um ou vários cortes, o corte de um fenômeno. Ora, essa dissecação é de uma precisão (cortar, em latim, implica precisão, decisão, concisão) ultra-fina. Por isso, essa precisão exige uma neguentropia infinita, quer a infinidade da história por vir. Cortai: é uma decisão. Ou gastareis nisso um tempo interminável. É toda decisão para ser expelida, qualquer que seja. Não é a intervenção do sujeito ou do grupo que arruina a objetividade. É a própria *matéria* da afirmação. É o seu objeto. Um materialismo consequentemente diz isso, sobre o mundo e sobre a história. O corte é uma operação matemática, uma decisão da razão, um impossível físico, nos limites da experiência. Fora dos limites da planta.

Esses resultados evocam não uma concepção da história, mas uma concepção da ciência. Quer dizer, ao menos pelo momento, uma concepção da ordem e da desordem, do conjunto aleatório, do grande número e da determinação. Nesse sentido, os contemporâneos, quero dizer, os trabalhadores que fazem a ciência, não os cabalistas que repetem os textos, destruíram inteiramente a ideologia de seus pais e ligaram-se novamente à filosofia de seus avós, filosofia que jamais se deveria ter esquecido, a dos materialistas de nossa mãe, a Grécia. Sim, a desordem precede a ordem e só o primeiro é real; sim, a nuvem, quer dizer, o grande número precede a determinação, e só os primeiros são reais. A lei, a cadeia, a ordem são sempre exceções, alguma coisa como milagres. A proba-

bilidade raríssima tomou o lugar do inevitável. Se há uma ordem das coisas, há sempre um cálculo subjacente que mostra até a evidência que não deveria ter havido essa ordem. Essa revolta radical com relação ao concreto-objetivo, que deveria ter transformado os nossos hábitos há muito tempo e transformado as nossas maneiras de pensar, não vêm de ontem: Brillouin está entre os últimos de uma genealogia que sobe, ao menos, até Boltzmann. Ele arruina para sempre as esperanças serenas dos laplacianos, dos positivistas e outros ordenadores. A mania da limpeza tem, no entanto, vida tenaz, e a concepção romântica, quero dizer laplaciana, perdurou entre os historiadores, os quais só podem conceber a sua disciplina como ciência se ela leva a encadeamentos de leis. Ora, se a história quer ser uma ciência, ela deve começar por renunciar a tais encadeamentos. Ela deve fazê-lo, se ela quiser ser ciência e para sê-lo. Esses resultados não são, portanto, contrários à concepção científica da história: eles contribuem para fundar tal concepção.

Voltemos por um momento ao que dissemos, há pouco, dessa história das ciências concebida de maneira compacta. Talvez encontremos aí traço de uma pré-história da história. Os esquemas da mecânica, racional ou celeste, eram modelos fiéis e claros de duas grandes estruturas sincrônicas, ponto e plano fixos. Para as duas disciplinas, a questão consiste, globalmente, em descrever e explicar um movimento qualquer. As condições iniciais, o balanço das forças em presença, o percurso, o lugar terminal... e, para acabar, a lei precisa do traçado. Como preliminar, ao menos para a segunda disciplina, uma massa, que logo se torna gigantesca, de observações mais ou menos finas, e, para as duas, a procura de um número mais ou menos elevado de parâmetros. O problema toma pouco a pouco essa forma, mas essa forma canônica impõe-se, mais ou menos conscientemente, a todo saber que *opera o tratamento de um conjunto de dados variáveis pelo tempo*. Sabia-se, há muito tempo, que, de várias maneiras, a história era tributária da astronomia: técnicas de estabelecimento de datas, idéia de um "modelo" fiel para um conjunto de fenômenos aparentes etc... Aqui ela é tributária da astronomia pelo deslocamento, nem sempre dominado de forma distinta, dos métodos da mecânica. Os estados sucessivos dessa metodologia marcaram, profundamente, a nossa concepção da história. As duas estruturas acima mencionadas têm, em comum, em primeiro lugar, a fixidez de um elemento ponto ou plano, de maneira que é sempre preciso encontrar o elemento invariável por certas variações, em resumo, sempre preciso referir o movimento ao repouso. Vão assim suceder-se as denominações do que não varia; o ponto de referência, o ponto de vista, o ponto inicial e o ponto final, os pontos correntes, ordinários ou singulares, considerados eles próprios como estados de equilíbrio na trajetória, estações ou estágios. Em outras palavras, o sistema das situações, o corte do fenômeno e de seus limites, a descrição do movimento, ponto por ponto. A partir do momento em que existe um ponto fixo (ou vários) o conjunto de dados forma uma cadeia; a concatenação dos acontecimentos implica a idéia de causa e a idéia de efeito, a referência implica a idéia de condições. Além disso, a idéia dos pontos implica a unidade do causalismo: Cadeias unívocas, num tempo monótono, vão de um ponto

a outro. Eu tenho apenas um pai, que tem apenas um pai... figura arcaica da questão. Passemos ao plano fixo, que projeta sobre um elemento que não varia o grande problema dos três corpos. É o problema dos três corpos é um modelo maior, universal, que reside há dois séculos na parte que não é pensada de nossa razão. O número de parâmetros aumenta, a cadeia unívoca não é mais do que um subconjunto: o gráfico é uma rede gigante. Multiplicidade de condições, pluralismo em estrela. Não existe mais fenômeno de que se possa dizer que é univocamente determinável. É uma confissão que não rompe com o causalismo. Não é porque as séries se cruzam, sobem uma sobre a outra, coincidem, que desaparece a determinação: ao contrário, ela vai até a sobre-determinação. Basta desenhar a rede por posições, movimentos, relações de forças, escrever o quadro das equações diferenciais, ou projetar o todo sobre um plano, a grande tábua do mundo, em que Poincaré escreve o seu par de duas forças opostas, síntese e motor de todos os pares do mundo. E a grande lei da sobre-determinação fechada pela rotação sobre si mesma permanece esquematizável pelo par à moda de Poincaré, a dialética da tese e de sua contradição. Esse movimento não tem motivo para parar: a história está aberta à direita. Indefinida. Há os dois estados do causalismo, da determinação, do tempo sem fim; eles vão do um ao múltiplo, do Deus dos filósofos ao deus de Laplace. Só há nisso grades geométricas e esquemas mecânicos. Que se diz quanto ao real? Ele é apenas, pelo momento, racionalidade. Ora, na realidade, ele é um conjunto em forma de nuvem.

O grande Pan morreu. Os sistemas de totalidade sem exterior, de explicação ou compreensão universais e sem lacunas, estruturados por diferença, leis seriais ou quadros sinóticos, hierarquizados por referências e funcionando por um motor, ou com planos ordenados como camadas ou estratos, caíram fora de moda como aconteceu com seus modelos mecânicos de funcionamento, variedades ortogonais para uma ciência morta. O interesse de uma história das ciências é mostrar constantes repetitivas e não percebidas do saber rigoroso ou exato, transbordar o seu quadro enciclopédico ordinário e espalhar-se em todos os lugares em que passam como razão. Essa razão, pela ignorância entretida daqueles que não podem habitar o quadro, perdura muito tempo depois que ele explodiu. Daí um desnível, um atraso, às vezes seculares, entre técnicas, estratégias e métodos que se dizem, em todo lugar, racionais e que não se parecem mais. A obsolescência de que se fala é dessa ordem: esses sistemas são racionais, eles só são racionais no sentido daqueles de que o saber contemporâneo despediu-se há mais de cem anos. A proliferação do real dispensa, agora, essas grades, e não é sem motivo que, no começo deste século, Jean Perrin recorria aos materialistas da Antiguidade. Voltar às próprias coisas, às multiplicidades misturadas, às dispersões, tomando-as como tais, não mais as encadear em seqüências lineares ou planos múltiplos tecidos em redes, mas tratá-las diretamente como grandes números, grandes populações, nuvens. Onde o tecido regular torna-se exceção e não mais, norma totalizante. A lei não é mais lei, ela é o limite. Produzido pela nuvem, e não pela razão de

quem o possui, o sabe, o contempla. Restituir às coisas a totalidade de seus direitos, antes de intervir. Todas as nossas divisões e os nossos cortes, as nossas diferenças, as cadeias, as séries, as seqüências, as conseqüências, os sistemas, as ordens, as formações, as hierarquias e *archês*, são eleição, poder, arbitrário, o milagre probabilístico do historiador-deus, e devem ser dissolvidos, devem ser fundidos, devem ser misturados, como conjuntos móveis, no fogo anárquico. O real-nuvem é privado de *archê*, esse resíduo de idealismo que se denominava antigamente a razão, e que é apenas a sede do dominador ou sua ordem.



## A política

JACQUES JULLIARD

A HISTÓRIA política tem má reputação entre os historiadores franceses. Condenada, faz uma quarentena de anos, pelos melhores entre eles, um March Bloch, um Lucien Febvre, vítima de sua solidariedade de fato com as formas as mais tradicionais da historiografia do começo do século, ela conserva hoje um perfume Langlis-Seignobos que desvia dela os mais dotados, todos os inovadores entre os jovens historiadores franceses. O que, naturalmente, não contribui para melhorar as coisas.

Não está em nossa intenção examinar novamente, uma a uma, as peças de um processo cuja instrução foi feita mil vezes, e bem feita. Como todos, sou favorável à condenação. Os fatos invocados pela acusação são daqueles que o historiador de hoje não tem vontade de desculpar; as únicas dúvidas que tenho e às quais voltarei referir-me à identidade da acusada, e sobre a oportunidade de manter, a seu propósito, a interdição de permanência a que foi condenada. Contentemo-nos, no momento, em sumariar os principais considerandos do julgamento.

A história política é psicológica e ignora os condicionamentos; é elitista, talvez biográfica, e ignora a sociedade global e as massas que a compõem; é qualitativa e ignora as séries; o seu objetivo é o particular e, portanto, ignora a comparação; é narrativa, e ignora a análise; é idealista e ignora o material; é

ideológica e não tem consciência de sê-lo; é parcial e não o sabe; prende-se ao consciente e ignora o inconsciente; visa os pontos precisos, e ignora o longo prazo; em uma palavra, uma vez que essa palavra tudo resume na linguagem dos historiadores, é uma história *factuel*. Em resumo, a história política confunde-se com a visão ingênua das coisas, que atribui a causa dos fenômenos a seu agente o mais aparente, o mais altamente colocado, e que mede a sua importância pela repercussão imediata na consciência do espectador. Uma tal concepção, como é evidente, é pré-crítica; ela não merece o nome de ciência, mesmo enfeitada com o epíteto de "humana", e sobretudo não merece o nome de ciência social. Pois agora, segundo todos pensam, só há história social, quer dizer, coletiva, pondo em ação grupos e não indivíduos isolados<sup>1</sup>. Já em 1911, quando Henri Berr criticava a história tradicional<sup>2</sup>, opondo-lhe a "síntese histórica" que tinha a ambição de elaborar, o que se visava era bem principalmente a história política, a dos Seignobos e dos Lavisses, que ocupavam os postos de comando na Sorbonne: uma história passo a passo, uma história de costura pequena, uma história de "pequenos pontos" (Annie Kriegel), para a qual toda a elaboração histórica consistia em enfiar no fio de um tempo maravilhosamente liso e homogêneo os acontecimentos-pérolas de todos os calibres: batalhas e tratados, nascimentos e mortes, reinos e legislações.

Abramos os *Combats pour l'histoire*, esse livro sempre jovem de Lucien Febvre; está cheio de condenações à "política antes de tudo" que é a doutrina implícita da escola dominante, e que define perfeitamente uma "forma de história" que "não é a nossa"<sup>3</sup>. É a história que ignora que, nas ciências do homem, como em biologia ou em física, os "fatos" não são "fatos acabados"; que eles não são essas peças de um mosaico desfeito, que seria suficiente ao historiador recompor; que eles são o resultado de uma elaboração intelectual, a qual supõe hipóteses como pontos de partida e o tratamento prévio do material experimental.

"A história historizante exige pouco. Muito pouco. Demasiadamente pouco a meu ver, e na opinião de muitos outros além de mim. É a nossa queixa, mas é uma queixa sólida. É a queixa daqueles para quem as idéias são uma necessidade<sup>4</sup>."

Tudo tomado em consideração, a história política pereceu, vítima de suas más amizades<sup>5</sup>. Ela não desapareceu. Sob a forma narrativa, biográfica, psicológica, ela continua a representar, quantitativamente, uma fração importante, possivelmente dominante da produção livresca consagrada ao passado. Ela continua a constituir a base do sistema mais aceito de estabelecimento de períodos: "o reino de Luís XIV"; "a república de Weimar"; "a URSS depois de Stalin" etc... Há muito tempo, no entanto, ela deixou de produzir uma problemática, e de inspirar trabalhos inovadores. Uma revista como os *Annales* pode permitir-se, sem muita injustiça, ignorar largamente a sua produção.

No entanto, digamo-lo logo, essa situação não pode perdurar. Em primeiro lugar, porque não se ganharia nada em continuar a confundir as insuficiências de um método com os objetos a que se aplica. Ou bem existe, com efeito, uma natureza próprio dos fenômenos políticos, que os limita à categoria dos fatos — simples espuma das coisas, espuma que se pode deixar de lado sem prejuízo —; ou bem, ao contrário, o político, como o econômico, o social, o cultural, o religioso, acomoda-se aos métodos ou mais diversos, inclusive os

mais modernos, e, nesse caso, é tempo de aplicá-los ao político. Como o observava recentemente Raymond Aron "nunca houve razão, lógica ou epistemológica, de afirmar que o conhecimento histórico dos fenômenos econômicos ou sociais apresenta em si um caráter mais científico do que o conhecimento dos regimes políticos, das guerras ou das revoluções<sup>6</sup>". E Fernand Braudel, que não é conhecido por uma simpatia exagerada com relação à história política, não deixa por isso de observar, em sua crítica do curto prazo — o tempo do acontecimento — que o acontecimento existe em todos os domínios, e não unicamente no político. Também diz Braudel que o domínio político pode escapar ao acontecimento: "Daí procede, entre alguns dentre nós, historiadores, uma viva desconfiança com relação à história tradicional, dita história *factual*, confundindo-se a etiqueta com a etiqueta da história política, não sem alguma injustiça: a história política não é forçosamente uma história *factual*, nem é condenada a sê-lo<sup>7</sup>."

Justamente, está tomando o sentido inverso o movimento de despreço dos pesquisadores com relação ao campo político. Considerado até aqui com desconfiança ou desprezo, esse campo toma novamente os seus direitos, à medida em que os nossos contemporâneos tomam consciência de sua importância e de sua autonomia. Durante muito tempo, com efeito, os historiadores, franceses em particular, puderam julgar que não havia para eles maior inconveniente em desinteressar-se da vida política: havia tantos novos campos que se abriam a sua curiosidade, dos quais a escola de *Annales* mostrava o caminho: em primeiro lugar, essa história econômica e social, tal como a praticava Marc Bloch, em seus grandes livros; ou a história intelectual renovada, história das mentalidades e da instrumentação mental e não mais, apenas história das idéias, à qual Lucien Febvre consagrava tantas obras novas, cheias de vida e de inteligência. Que se queira ou não, no entanto, essa orientação da historiografia é contemporânea de uma certa visão marxista das coisas (ou que como tal se apresentava), que fazia dos fenômenos da consciência e da vontade, portanto, dos fenômenos políticos, um reflexo da ação mais fundamental das forças econômicas e sociais; essa orientação também era contemporânea de uma conversão à primazia do econômico, primazia que vingava nas sociedades ocidentais, a despeito de um certo atraso na França. O que há de comum entre essas duas visões é um certo desprezo pelos fenômenos políticos; é a convicção, que se diria emanada de Saint Simon, de que um problema político não é mais do que um problema econômico mal colocado. Que nos compreendam bem: não se trata, de uma ou outra forma, de fazer dos fundadores de *Annales* adeptos de não se sabe que materialismo vulgar, de não se sabe que "espiritualismo econômico", de uma espécie de sansimonismo epistemológico tendente a escorraçar a política do universo social. Não: é o contrário que é verdadeiro. A história total, que desejaram, teve, entre outros méritos, o mérito de introduzir novamente os homens, com a sua carne e o seu sangue, numa história que parecia algumas vezes um teatro de marionetes.

Ora, hoje em dia, dissipou-se a ilusão de que se pode fazer desaparecer o universo político, colocando em seu lugar aquilo que ele esconderia. Existem, nós o sabemos, problemas políticos que resistem às modificações da infra-estrutura, e que não se confundem com os dados culturais que prevalecem num momento dado. No dizer de Paul Ricoeur<sup>8</sup>, a autonomia do político consiste em

que o político "torna real uma relação humana irreduzível aos conflitos de classe e às tensões econômicas e sociais da sociedade"; consiste em que, por outro lado, o político cria "males específicos". Em outros termos, isso equivale a traçar limites ao otimismo organizador, sublinhando que a natureza das transformações introduzidas na sociedade mediante intervenções voluntárias, quer, dizer, o mais das vezes, burocráticas, não reage necessariamente sobre os agentes dessa transformação, burocracia ou poder político. Desde que se queira, a todo preço, estabelecer a data exata da inversão da curva para a consciência ocidental, daremos como ano o de 1956, ano do relatório Krushev. Era, com efeito, natural que a confissão da impotência da sociedade soviética a controlar o desenvolvimento de seu próprio poder político fosse acompanhado por uma incapacidade de explicar, teoricamente, esse crescimento autônomo.

Num nível completamente diferente, a nova interpretação do marxismo que Althusser e os seus alunos propuseram, estabelecendo a distinção das "práticas" ou das "instâncias" autônomas no seio de um modo de produção dado contribui, ela também, para restituir à política um caráter específico que ela parecia ter perdido no interior de uma corrente de pensamento. Essa nova interpretação encoraja pesquisas não apenas sobre o modo de articulação da "instância" política com o conjunto da formação social, mas também sobre as estruturas internas dessa instância<sup>10</sup>.

É preciso, no entanto, ir mais longe e perguntar se essa "volta do político" não é a consequência de um crescimento de seu papel nas sociedades modernas. Se, inspirando-nos numa fórmula de Trotski sobre a revolução, definirmos a história política como a história da intervenção consciente e voluntária dos homens em todos os domínios onde são resolvidos os seus destinos, podemos considerar os esforços crescentes da humanidade para dominar um destino que ela até agora, sobretudo, sofreu, como uma extensão do papel e do campo de aplicação da política. É possível, por exemplo, que, além das diferenças na apropriação dos meios de produção, os esforços para dominar e orientar o desenvolvimento econômico constituam um dos fatos maiores das últimas décadas. Em outros termos, a passagem de uma economia "natural" ou "espontânea" que repousa sobre os mecanismos do mercado, a iniciativa do empresário e a lei dos lucros, a uma economia planificada, fundada na previsão e na definição dos objetivos será, desde que se confirme, um fato maior na história da humanidade, que consagrará a preponderância das opções políticas sobre os mecanismos naturais<sup>11</sup>. A mesma evolução é previsível em matéria demográfica: a passagem de um ritmo demográfico sofrido passivamente a uma planificação do nascimento e da saúde é um fenômeno previsível, tornado, aliás, necessário pelo formidável crescimento da população. Da mesma forma, a noção de planificação cultural impõe-se, cada vez mais, como uma necessidade. Que quer isso dizer a não ser que a "política econômica" é uma parte importante, cada vez mais importante dos estudos econômicos; que a "política demográfica" tornar-se-á, em pouco tempo, um elemento essencial dos estudos de população; que o mesmo acontecerá em matéria cultural etc...? A medida que a sociedade natural cede lugar àquilo que Alain Touraine chama de "sociedade programada", o estudo das políticas setoriais assume importância crescente como fator de explicação; e a política em si, a política com um "P" maiúsculo não



é mais um setor separado, epifenomenal da vida das sociedades, mas é o resultado de todas essas políticas setoriais. O que caracteriza a dominação burocrática sobre o mundo moderno, tal como a descreveu Max Weber, é a sua universalidade: o cidadão francês sente infinitamente mais o peso do aparelho do Estado democrático contemporâneo do que sentia o súdito de Luís XIV ou de Luís XV os efeitos da "monarquia absoluta"; a vida do camponês chinês contemporâneo é infinitamente mais influenciada pela "política de Mao Tsé-Tung" do que a vida de seus antepassados foi influenciada pelo despotismo dos Ming.

Acrescentemos, enfim, que o desenvolvimento dos meios modernos de comunicação e de informação torna imediatamente políticos um grande número de acontecimentos, conferindo-lhes uma repercussão pública, uma singularidade, talvez um caráter de exemplo que não existiriam sem tais meios<sup>12</sup>. Não há acontecimento que seja político por natureza, mas que tal se torna pela repercussão que alcança numa sociedade; o conhecimento imediato do acontecimento modifica radicalmente a sua natureza, quando não cria todas as suas peças: é porque se espera que haja muita gente numa manifestação que muita gente de fato vai à manifestação. Estamos no domínio daquilo que Merton chama de *full-filling prophecy*, ou seja, da predição que se auto-realiza.

Assim, o fenômeno duplo da revolução das massas e da programação dos grandes setores da atividade social conduz-nos a uma concepção da política infinitamente mais ampla do que a que foi, geralmente, admitida. Se agora a soma do poder não reside mais no monarca, mas num "príncipe coletivo" (Gramsci), seja ele partido, sindicato, administração, grupo de pressão, então, a política deixa de ser assunto de psicologia e moral, para ser assunto de sociologia<sup>13</sup> e de praxeologia. Não se trata mais de saber se a história política pode ser inteligível, mas de saber se, agora, pode existir uma inteligibilidade da história, fora da referência ao universo político. Se agora a política ocupa o posto de comando (Mao Tsé-Tung), a instância política, embora condicionada, não deixará por isso de ser a mais significativa. Estamos longe de uma história de batalhas, sem outro objetivo do que o de narrar; estamos longe, mesmo, de uma história setorial que esgota a sua ambição numa inteligibilidade puramente instrumental; estamos no começo de uma história que se esforça no sentido de relacionar fragmentos de explicação no interior de uma interpretação total.

É natural que os cientistas políticos e os sociólogos tenham precedido os historiadores na reavaliação do fenômeno político na época contemporânea, porque os trabalhos mais notáveis da historiografia francesa referiam-se à época moderna, do XV ao XVIII séculos; seria impossível, no entanto, satisfazer-se com um corte, ao mesmo tempo, cronológico e epistemológico entre a história e as outras ciências humanas.

É por isso que a renovação da história política será feita — está sendo feita — em contato com a ciência política, disciplina ainda jovem e em estado experimental, mas em plena expansão, e cujas pesquisas o historiador não pode ignorar, assim como não se pode desinteressar das conquistas da economia política, da demografia, da lingüística ou da psicanálise. Basta considerar, por exemplo, os dois volumes muito sugestivos que René Rémond, que ensina juntamente, o que não é um acaso, na Universidade de Nanterre e no Instituto de

Estudos Políticos de Paris, consagrou à vida política na França, entre 1789 e 1879<sup>14</sup>. Abandonando de propósito deliberado a narração dos acontecimentos, o autor escolheu estudar quase um século da história francesa contemporânea com uma problemática e instrumentos de análise que são os usados por cientistas políticos: quadros institucionais, é certo, mas sempre confrontados com a prática; forças em ação que não compreendem apenas o "pessoal político" no sentido estrito do termo, — o que Mosca chamava de "classe política" — mas compreende os diversos círculos concêntricos que definem a influência de uma organização ou de uma doutrina. Foi a mesma coisa que Gabriel Le Bras e seus discípulos fizeram em sociologia religiosa; foi o que Maurice Duverger fez com relação aos partidos políticos contemporâneos, distinguindo eleitores, simpatizantes, aderentes, militantes, permanentes. É certo que não se trata de aplicar mecanicamente aos partidos políticos embrionários e informais do princípio do século os conceitos que valem para máquinas tão complexas e tão articuladas quanto, por exemplo, o partido comunista de nossos dias. Mas a utilização de tais esquemas, esquemas a que recorre René Rémond, permite introduzir na história política uma dialética da continuidade e da transformação, da estrutura e da conjuntura, dialética que lhe faltava até aqui. Numa ordem de idéias ligeiramente diferente, a análise que Annie Kriegel consagrou ao partido comunista francês merece a atenção dos historiadores tanto quanto a dos cientistas políticos<sup>15</sup>. Vindo depois de uma série de obras de natureza mais clássica sobre as origens e a evolução do P.C.F., essa obra considera a organização comunista como uma verdadeira contra-sociedade, com a sua hierarquia e as suas próprias regras de funcionamento, seu código, seu ritual e sua linguagem. Trata-se, como o indica o subtítulo, de um ensaio de "etnografia política". É certo que não era a primeira vez que se encarava o P.C.F. como uma verdadeira sociedade autônoma; mas foi a primeira vez que esse exame etno-sociológico propiciou um estudo tão sistemático e tão novo. Não é exagero afirmar que o fato de que Annie Kriegel é uma historiadora contribuiu para o êxito. Sob muitos aspectos, esse livro é o resultado, a coroação de seus livros anteriores em que a minúcia do pormenor concreto, a investigação empírica, a preocupação de correlacionar a ordem de permanência e a ordem da transformação são a marca que distingue a história.

São apenas dois exemplos, e poderíamos citar tantos outros! Que se trate de regimes eleitorais, das próprias eleições e de seus resultados, de manifestações espontâneas, de grupos de pressão, do peso e da medida da opinião pública, em todos esses setores o campo está aberto para estudos novos, fundados nas séries, na comparação, estudos que dariam enfim à história política uma respiração mais profunda, mais ampla, em lugar da respiração curta a que parecia destinada por causa de sua dedicação aos acontecimentos.

Isso é, apenas, um começo, que coloca mais problemas, felizmente, do que resolve. Chega de uma história política que tinha resposta para tudo porque não fazia perguntas a nada nem a ninguém. Que é, em particular, a "vida política"? É um conceito ainda muito vago, no dizer do próprio René Rémond. Não o incorporemos, sem mais exame, no momento em que os cientistas políticos começam a pô-lo em questão. Que é a história política, estritamente, dende que ela não seja mais esse utilho da história, relegado pelos profissionais ao



inferno das *mass media* e das revistas que distraem? Nós o veremos bem, com a prática. Enquanto isso, que nos seja bastante constatar o proveito para a história política de uma mudança de perspectivas que, em muitos casos, consistiria para ela em recuperar o seu atraso, e refazer o caminho já percorrido por outros.

Coloquemos em primeiro lugar a questão do prazo. O historiador político era até aqui um corredor de 100 metros. Ser-lhe-á necessário agora treinar para 1500, talvez para 5 mil metros. Alguns já começaram, mesmo se os seus livros não estão colocados na prateleira dos livros de história. Sob muitos aspectos, *Paix et guerre entre les nations*<sup>16</sup>, livro que inicia uma sociologia das relações internacionais, é um livro de história política, como uma grande parte da obra de Max Weber pertence à história profundamente compreendida<sup>17</sup>. Um dos principais interesses desse livro de atualidade política que termina por uma reflexão sobre as condições da ação internacional no contexto nuclear é desenvolver uma atualidade em profundidade, que vai procurar as suas origens na Grécia do IV século, na Alemanha de Bismarck e na Rússia de Stalin. "Embora esse livro trate sobretudo do mundo presente, a sua intenção profunda não está ligada à atualidade desse mundo. A minha finalidade é compreender a lógica implícita nas relações entre coletividades politicamente organizadas<sup>18</sup>..." Uma vez que se trata, com efeito, de compreender um sistema de relações, perde a sua importância a separação tradicional entre o passado e o presente; também perde a sua importância a lei sacrosanta da continuidade histórica. Desde que se trate de levar o mais longe possível a exploração de uma estrutura inteligível, não se vê como, a propósito de cada problema, não se desenvolveria, na medida do necessário, o método regressivo, método que é, tudo considerado, o mais característico do historiador; não se vê, além disso, como uma história, qualquer que seja, deixaria de ser contemporânea, ao menos em seu objetivo fundamental. Que seja possível parar numa determinada data, por motivos outros do que de comodidade, o exame de uma questão tenderia a provar que se trata de uma questão pobre, de um problema sem interesse. Só há história contemporânea quando política, quer dizer, que coloque problemas de decisão. A ilusão de uma história sem política repousa num material morto e sem interesse.

O historiador político deverá, portanto, fazer cada vez mais apelo ao longo prazo, quer dizer, encarar a temporalidade em que trabalha sob o ângulo da permanência, e não apenas, da mudança. Ser-lhe-á necessário também renunciar a essa continuidade histórica que se desenvolve ao longo de um tempo homogêneo, continuidade de que havia feito um dogma, para reunir, por meio da comparação, os elementos de uma estrutura que o acontecimento oculta, atrás de sua singularidade. Assim, no que se refere à revolução: por muito tempo, ela foi considerada como uma espécie de bastião inexpugnável da singularidade; como uma espécie de momento demiúrgico em que a história, alterando as suas próprias normas, procede a uma nova distribuição autoritária das cartas entre os jogadores. Durante muito tempo, portanto, a história "revolucionária" figurou entre as mais conservadoras que existam, as mais presas ao acontecimento. Eis que isso muda. De mais em mais, os sociólogos e os historiadores voltam-se para o estudo comparado dos fenômenos revolucionários, escapando assim à tirania dupla do acontecimento único e da continuidade espaço-temporal. Num

livro recente, Roland Mousnier analisou as *cóleras camponesas*<sup>19</sup> no século XVIII em três países com estruturas sociais tão diferentes quanto a França, a Rússia e a China. Sublinha-se nesse estudo o papel da pressão fiscal e dessa forma de imposto indireto muito pesado, que constitui a obrigação de fornecer alojamento e manutenção para os exércitos, por habitante; sublinha-se o papel das grandes calamidades atmosféricas e dos dados climáticos de longo prazo, estudados no passado por E. Le Roy Ladurie, com o seu cortejo de fomes e epidemias; sublinha-se, portanto, numa palavra, o papel da conjuntura. Além disso, Roland Mousnier, cético quanto ao caráter de classe desses movimentos, sublinha, principalmente para as revoltas camponesas da França no século XVII, o papel dos privilegiados, e considera que elas foram, antes de mais nada, reações contra o Estado, em razão do fortalecimento de seu papel na França e na Rússia, ou em razão da crise da dinastia dos Ming na China da mesma época. Que se aceitem ou não as conclusões do autor, é certo que as análises comparadas desse gênero são as únicas capazes de fazer-nos progredir na compreensão dos fenômenos revolucionários. Pois a revolução não pode ser considerada por mais tempo como um ponto, um simples parêntese, por essencial que seja, no fluxo histórico. Considerada pelo ângulo mais amplo das estruturas mentais, do comportamento social ou do projeto, ela constitui um dado endêmico em numerosas sociedades.

Num brilhante ensaio sobre os "Primitivos da revolta"<sup>20</sup>, concentrado na Itália e na Espanha, Eric Hobsbawm dedicou-se a descobrir a significação dos movimentos arcaicos que têm por quadro principal o meio rural, e por motivo de ser a enfermidade social criada pelo confronto dos gêneros tradicionais de vida com a sociedade industrial; movimentos diversos, imprevisíveis, contraditórios: o milenarismo<sup>21</sup> de alguns é uma maneira de escapar a uma realidade que desconcerta, mediante a fuga no imaginário; para outros, ao contrário (*fasci* sicilianos dos anos de 1891 a 1894) a visão social é muito mais positiva; o comunismo camponês tende a aparentar-se ao socialismo operário, em seus métodos e em seus objetivos.

É por isso que a pesquisa empreendida nas sociedades pré-industriais deve encontrar o seu prolongamento a propósito dos fenômenos revolucionários da época industrial. Estudar os fenômenos revolucionários no que eles próprios são, constitui renunciar à velha problemática da causalidade linear (do tipo: as causas intelectuais, as causas econômicas das revoluções, ou da revolução), constitui recusar ver na revolução, como fato político, um simples subsistema determinado do exterior por qualquer outra instância. Renunciando às facilidades da história-totalidade e da história que despe véus, trata-se de trazer à luz as leis de funcionamento interno dos fenômenos revolucionários<sup>22</sup>. Ver-se-á, particularmente, o quanto o projeto revolucionário, em seu caráter global — e em sua irre realidade — é essencial à reflexão do historiador, por motivo da escanção particular que o projeto introduz na temporalidade. Na maneira por que é vivida por seus autores, a revolução não é um simples "tempo forte", um momento privilegiado da história, mas é uma retomada da história global, passado, presente e futuro, um "instante da eternidade", para usar a fórmula que Proust aplicava ao mecanismo da memória afetiva<sup>23</sup>. A despeito de uma duração que pode ser muito curta, nada tem a revolução a ver com o efêmero e

com o transitório; ela é vivida como um corte, uma vontade de transformar a história.

O acontecimento, principalmente sob a sua forma política, não pode, portanto, ser considerado como um simples *produto*; ele não é o grão de areia que se tornou pérola no corpo da ostra-estrutura; ao contrário, na medida em que materializa um ponto de retrocesso da história, ele se torna, por sua vez, um produtor de estrutura. A propósito do livro de Paul Bois sobre os *Paysans de l'Ônesse*<sup>24</sup>, Emmanuel Le Roy Ladurie chamou recentemente a atenção para a reavaliação que se faz do acontecimento político, e sobre o seu novo modo de inclusão numa história social de longa duração<sup>25</sup>; sem que nos seja possível ingressar aqui no pormenor da análise, indiquemos somente que, para o autor, o movimento dos *chouans* (revoltosos de Vendéia), no espaço de dois anos, colocou estruturas políticas e mentais que se conservaram aproximadamente estáveis até os nossos dias, e que resistiram à erosão de outros acontecimentos. Como o aparecimento do movimento dos *chouans* explica-se pela estrutura diferente da produção camponesa no oeste e no sudeste da Sarta, no curso do século XVIII, é uma outra história, assim como é outra história como essa estrutura diferencial é geradora de uma tomada de consciência da classe camponesa e de um antagonismo cidade-campo: ou melhor, é a mesma história tomada no sentido contrário: depois de seguir-se o caminho que leva da estrutura contemporânea ao acontecimento revolucionário (ou contra-revolucionário), desce-se desse último à estrutura precedente; em resumo, estabelecem-se os marcos de uma verdadeira dialética entre a estrutura e os acontecimentos, ou entre o social e o político. O acontecimento, por assim dizer, cristalizado, também é um acontecimento gerador. A parte de imprevisível, se não de incondicionado nesse assunto reside no fato de que foi esse acontecimento (o movimento dos *chouans*) e não, um outro que se encontrou na origem, claramente perceptível, de uma longa cadeia posterior.

Reconciliada com a longa duração, a política reconcilia-se também, cada vez mais, com o quantitativo. Ainda nesse setor, foi a ciência política que abriu o caminho: há muito tempo, os pesquisadores esforçam-se por quantificar a política, atacando com predileção o domínio que mais facilmente se presta a isso, a geografia eleitoral. Há uma quinzena de anos, não se passa eleição importante na França que não dê origem a um volume de análises em cifras, de autoria da Fundação Nacional de Ciências Políticas. As facilidades que os pleitos eleitorais oferecem ao tratamento qualitativo e à comparação tiveram, mesmo, como resultado dar um lugar privilegiado a esse gênero de comportamento político com relação a outros, não menos significativos, porém mais dificilmente mensuráveis como, por exemplo, a crise ou a revolução. Segundo uma observação do Senhor Bertrand de Jouvenel<sup>26</sup>, a ciência política, na França e nos Estados Unidos, tende a conceder lugar de privilégio aos acontecimentos políticos *fracos* com relação aos acontecimentos políticos *fortes* ou dramáticos. Alguns descobrirão nessa preferência uma inclinação ideológica não confessada; pode-se também ver nisso o resultado de facilidades metodológicas particulares. Bem entendido, tais dados políticos só adquirem todo o seu sentido para os historiadores, no interior de uma dimensão temporal; no último século que vivemos, século que corresponde ao triunfo do sufrágio universal, a história

não aproveitou ainda, na medida do possível, o estabelecimento de monografias relativas à evolução do comportamento eleitoral numa determinada área geográfica. O mesmo acontece quanto ao comportamento dos eleitos: procedendo a uma análise de fatos dos principais escrutínios realizados na Câmara de Deputados, no curso da legislatura de 1881-1885, Antoine Prost e Christian Rozenzweig chegaram a conclusões interessantes<sup>27</sup>. Fizeram aparecer a ausência de espírito de partido nessa assembléia, na qual é o comportamento dos deputados quando dos escrutínios que determina as orientações políticas, e não, o contrário. A demonstração não deixa de ter importância para os princípios da vida política moderna, num momento em que é possível perguntar-se se os partidos existem anteriormente ao seu reconhecimento legal pela lei de 1901 sobre as associações, ou se, ao contrário, foram as medidas institucionais que acenturaram as separações em partidos.

Nunca se acabaria, no entanto, de enumerar os domínios em que o recurso ao quantitativo está renovando os métodos e, com frequência, o próprio campo da história política. Citemos, no entanto, um caso particularmente significativo: o estudo da opinião pública.

Todo mundo conhece o papel crescente que as sondagens de opinião têm sobre o curso dos negócios contemporâneos, e mesmo na maneira pela qual a própria opinião percebe as suas tendências. Estamos em frente a um caso típico de modificação da natureza do fenômeno por sua observação, e pela difusão dessa observação. É por isso que as sondagens mais discutidas e mais suspeitas são as que se referem às intenções da população considerada (intenções de voto, intenções de compra etc...) Ao contrário, quando se trata de medir simples pontos de vista sem incidência imediata sobre um comportamento preciso, parece que a investigação ganha em solidez o que perde em possibilidades de verificação experimental. Assim, no fim do ano de 1971, o Instituto Francês de Opinião Pública publicou<sup>28</sup> um balanço fundado num conjunto de sondagens particulares, da maneira pela qual os franceses sentiram os acontecimentos de 1971, e de seus julgamentos quanto à maneira pela qual são governados. Quem poderia negar, mesmo tendo em vista as reservas habituais em casos como esse e das dificuldades de interpretação que acompanham todas as sondagens, que temos à nossa disposição, um material infinitamente mais sólido do que as habituais sínteses dos relatórios de prefeitos, executadas pelo Ministério do Interior, com as quais o historiador é, com muita frequência, obrigado a contentar-se, para os períodos anteriores<sup>29</sup>? É por isso que o historiador político que se interessa pela condição da opinião pública num período anterior à instauração das investigações por sondagens — quer dizer, toda a história anterior à Segunda Guerra Mundial — olha com inveja os materiais de que dispõe o cientista político ou o historiador contemporâneo imediato. Será que ele não tem nenhum meio de recorrer do irreversível e do irremediável atraso da técnica com relação a sua curiosidade? Não é inteiramente assim. Ele pode proceder à análise do conteúdo de diversos escritos, livros, brochuras, jornais de que dispõe para o período; pode examinar, graças, em particular, aos recursos da semântica quantitativa, que relação o escritor ou os escritores mantêm com a sociedade de seu tempo. Não há dúvida quanto à fertilidade desses métodos. Não deixam de registrar-se difíceis problemas de método<sup>30</sup> e interrogações fun-



damentais: como apurar o grau de representatividade de um escrito e, mesmo, de um conjunto de escritos? De que opinião o jornalista é um reflexo? Da sua? Da opinião de seu jornal? Da opinião de seus leitores? O recurso a critérios objetivos (contagem de palavras, exame das frequências, cálculo das superfícies por assunto) constitui uma garantia suplementar; tais métodos, no entanto, não dispensam a interpretação, pois nada prova que a importância de um tema, de uma opinião, de um conceito seja proporcional à sua frequência; um caso extremo como o da imprensa submetida à censura seria suficiente para persuadir-nos disso. Ora, quando não há censura política, será que não existe sempre uma censura social, uma resistência ao aparecimento de idéias novas?

Em falta de verdadeiras sondagens para um determinado período, o historiador pode preparar a sua própria documentação, com recurso ao método das sondagens retrospectivas. Foi o que fez Jacques Ozouf, endereçando a vinte mil professores aposentados um questionário quanto a suas situações e opiniões antes de 1914<sup>31</sup>. Esse método deu resultados apaixonantes. A sua aplicação é naturalmente limitada no tempo: não se pode ir além da duração média de uma vida humana; é limitada também pela maior ou menor propensão dos grupos sociais a responder a semelhantes questionários; é limitada, enfim, por causa da transformação pelo presente da ótica das lembranças. Pode, no entanto, prestar grandes serviços em história contemporânea, e pode incitar historiadores e cientistas políticos, em falta de poder sempre utilizar os arquivos do passado, a preparar, desde agora, os arquivos do futuro, suscitando sobre os acontecimentos presentes ou recentes, investigações e testemunhos que serão materiais preciosos para o historiador de amanhã<sup>32</sup>.

O que até agora sublinhamos é a necessidade da recuperação de um atraso. Não há razão alguma, fora das razões circunstanciais que evocamos, para que a revolução que conheceram, a partir de 1930, os outros ramos da história, em sua metodologia e em sua divisão por períodos, não se estenda à história política. Não é o que está, aliás, se produzindo.

Não é possível, no entanto, ficar nisso. A história política, como a sociologia política, tem necessidade de uma problemática: de uma maneira cada vez mais sistemática, a história política de amanhã será o estudo do poder e de sua repartição.

Será que existe alguma coisa de radicalmente novo, com relação às concepções tradicionais da história política e da ciência política? Não, desde que por poder entenda-se exclusivamente o fato do Estado, que reteve por muito tempo a atenção dos juristas e dos historiadores. Sim, desde que se retenha do poder uma noção muito mais ampla, na qual o Estado, essa "instituição das instituições", seria apenas um caso particular, um caso limite mesmo; para Maurice Duverger, "o conceito de soberania é um sistema de valores que teve e conserva uma grande importância, mas que não tem fundamento científico<sup>33</sup>". Para ele, a instituição do Estado e a sociedade nacional que caracterizam os países ocidentais não são de uma natureza diferente dos outros agrupamentos humanos, e prestam-se aos mesmos métodos de análise. Encontra-se o mesmo ponto de vista em Georges Balandier, o qual, esforçando-se por fundar uma antropologia política a partir de uma reflexão baseada na comparação entre fenômenos políticos nos países desenvolvidos e nas sociedades segmentárias, constata que

a "análise do fenômeno político não se confunde mais com a teoria do Estado... Os progressos da antropologia, os quais impõem o reconhecimento de formas políticas 'outras', e a diversificação da ciência política que teve que interpretar os aspectos novos da sociedade política nos países socialistas e nos países que resultaram da colonização, explicam, em parte, essa evolução<sup>34</sup>".

Qual é, a esse respeito, a posição dos historiadores? Por muito tempo, a maior parte dentre eles seguiram o passo dos juristas, e abordaram o problema do poder do Estado pelo caminho da análise da soberania. Examinando as relações da comunidade política e da comunidade étnica na Idade Média (*populus et natio*), Bernard Guenée estima que, até agora "atribuiu-se demasiada importância à noção de soberania na definição do Estado<sup>35</sup>"; ele constata que os construtores do Estado dedicaram-se também a construir uma nação e que, desde o século XIV, esta revelou-se o melhor apoio daquele; ponto de vista que é o da sociologia política e que nos afasta das construções puramente jurídicas que gravitam em torno da soberania.

Será necessário dizê-lo? A preocupação de fazer aparecer as relações entre as instituições políticas e as formações sociais subjacentes afirma-se ainda mais claramente, à medida em que o observador se aproxima da época contemporânea; essa preocupação é uma das bases essenciais da sociologia dos partidos políticos, sociologia que se desenvolveu muito há uma vintena de anos<sup>36</sup>. Combatia pelas explicações de tipo funcionalista, ela não deixa por isso de conservar uma grande importância. Desse ponto de vista, o esforço de Nicos Poulantzas para pensar teoricamente, numa perspectiva marxista, as relações entre o poder político e as classes sociais<sup>37</sup> merece ser assinalado. Apesar de uma certa tendência à sofisticação, esse esforço não deixa por isso de constituir um movimento interessante para restituir à noção de poder político, no seio de uma problemática geral da luta de classes num modo determinado de produção, um estatuto de autonomia relativa que os fatos sempre lhe haviam conferido, mas que a concepção trivialmente marxista da política-reflexo obstinava-se a negar-lhe.

Quer seja marxista ou não, o historiador não pode desinteressar-se do problema da natureza social do poder político. Nesse domínio, o recurso aos métodos estatísticos, aplicados, por exemplo, ao estudo dos conselheiros gerais no curso do século XIX, aprofundaram o nosso conhecimento do pessoal político, e permitiram escapar ao ocasionalismo ingênuo com o qual se contentou, durante muito tempo, a história política<sup>38</sup>. Nesse domínio, resta a fazer tudo ou quase tudo: que sabemos nós da composição social dos partidos políticos, das assembleias eleitas da III República? Sabemos pouca coisa, em realidade; é por isso que, a despeito de muitas obras de valor, ainda falta escrever a verdadeira história política desse período.

E, no entanto, provavelmente das análises funcionalistas ou sistêmicas que vêm, hoje em dia, para a história política os desafios mais sérios e os estímulos mais fecundos. Concebidas e postas em aplicação nos Estados Unidos, elas tendem atualmente a conquistar a ciência política francesa, com um atraso que se deve atribuir antes ao nosso provincianismo cultural do que à nossa originalidade ideológica. Em primeiro lugar, como estímulo: a fraca capacidade operativa de nossa história política decorre, principalmente, de sua repugnância em forjar novos conceitos e em propor-se modelos explicativos. O nosso empi-



rismo positivista chegou ao fim de suas forças. Seja o caso de instituições tais como partido, sindicato ou regime político, consideradas em seu conjunto, em um determinado momento: há um interesse heurístico evidente em considerá-las como um sistema coerente que reage a uma série de tensões externas pela busca de respostas que se adaptem à recuperação de seu equilíbrio. Tal é a idéia de base do sistema cibernético aperfeiçoado por David Easton<sup>9</sup>. Os efeitos do meio ambiente sobre o sistema (*inputs*) e as respostas do sistema (*outputs*) constituem um conjunto de trocas e de transações que é possível reduzir a um pequeno número de tipos elementares. Esse modelo já foi objeto de aplicações particulares na França por Daniel Lindberg, no caso da Comunidade europeia considerada como um sistema político, ou por Georges Lavau, no caso do Partido Comunista Francês<sup>10</sup>. É certo que o resultado de um tal método não é transformar a condição dos conhecimentos sobre uma questão. Não é esse, aliás, o seu objetivo. Esse método, no entanto, permite colocar em termos sistemáticos uma questão essencial: como *funciona* o P.C.F.? E, talvez, também uma segunda questão, que eu formularia da seguinte maneira: *que faz andar* o P.C.F.?

Nada se opõe, teoricamente, a que os historiadores apliquem semelhante método ao objeto de suas próprias pesquisas. Sugiro, por exemplo, que uma análise sistêmica do partido radical sob a Terceira República poderia conduzir a uma interpretação global interessante desse partido movido e polimorfo.

Falci, também, de desafio, de um desafio que convém aceitar. Está de acordo com a tendência natural, se não está com a intenção profunda de tais análises representar os sistemas em condição de permanente equilíbrio. Não decorre isso de que tais análises sejam incapazes de explicar a transformação. Ao contrário. Justamente, no entanto, as mudanças *no sistema* impedem de conceber a mudança *do próprio sistema*. É aqui que pode ser capital a intervenção específica do historiador para aperfeiçoar modelos que levem em consideração o desenvolvimento, e para passar-se das estruturas estáticas a estruturas dinâmicas. "O setor político, escreve Georges Balandier, é um daqueles que mais são marcados pela história, um daqueles em que melhor se apreendem as incompatibilidades, as contradições e as tensões inerentes a toda sociedade. Nesse sentido, um tal nível da realidade social tem uma importância estratégica para uma antropologia e uma sociologia que se desejaria fossem abertas à história, respeitadas do dinamismo das estruturas e tendentes à apreensão dos fenômenos sociais totais<sup>11</sup>."

O ponto de vista da antropologia, tal como se exprime aqui, alia-se de maneira notável ao do historiador moderno, que é o de instalar-se deliberadamente na dialética do imóvel e do mutável. Confinada durante um tempo excessivo ao estudo das modificações de pormenor que afetam a superfície social, fascinada e como se estivesse cega por causa do brilho superficial, Clio havia terminado por abandonar a outros o estudo geológico da sociedade; havia terminado por capitular frente à sua tarefa principal, que é a explicação das mudanças em profundidade — da mudança *nas profundidades*. A instabilidade permanente da superfície tinha, por contrapartida, a imobilidade quase definitiva das profundidades. Habitando em andares diferentes, Heráclito e Parmênides continuaram a ignorar-se reciprocamente. Estrutura *versus* conjuntura: a oposição é muito fácil e nada explica. Se a história deseja realmente ser a

ciência do porvir das sociedades, é preciso que passe a considerar a vaga e a onda, e não apenas o marulho que se lhe havia abandonado. Como passa uma sociedade de uma estrutura a outra estrutura, de um equilíbrio a um outro equilíbrio, tal é a questão essencial para o historiador de hoje em dia, no concerto das ciências humanas.

Ocorre com frequência aos países em desenvolvimento tirar partido e força de seu atraso, seguindo logo para as técnicas as mais modernas, e deixando de lado as clássicas. O atraso da história política coloca-a em situação análoga e convida-a não somente a queimar etapas, mas a fazê-lo com a maior rapidez possível. Como Balandier, pensamos que a história política poderia representar, hoje, um papel de importância capital: instruída por uma longa hesitação no caos dos acontecimentos, ela poderia evitar ao conjunto dos historiadores a longa travessia do deserto sistêmico, trazendo-lhes, enfim, uma contribuição essencial à interpretação global da mudança.

## NOTAS

1. Já Tocqueville: "Pode-se opor-me, sem dúvida, os indivíduos; eu falo de classes. Só elas devem ocupar a atenção da história" (*L'Ancien Régime et la Révolution*, t. I, Gallimard, 1952, p. 179).
2. *L'histoire traditionnelle et la synthèse historique*, Paris, 1921. O cap. II, "Discussion avec un historien historisant", data de 1911.
3. "A política em primeiro lugar! Não é apenas Maurras quem o diz... Os nossos historiadores fazem mais do que dizê-lo; eles o aplicam. E é um sistema." (*Combats pour l'histoire*, Colin, 1953, pp. 71-72).
4. *Ibid.*, p. 118. Pensa-se em Alain: "É preciso ser muito sábio para aprender um fato."
5. Faz ainda pouco tempo, na rubrica dos "livros recebidos" de *Annales*, existia uma subseção "história política e historiante", significava do almálgama que assinalamos.
6. "Comment l'historien écrit l'épistémologie", a propósito do livro de Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Le Seuil, 1971, em *Annales*, novembro-dezembro de 1971, p. 1350.
7. "La longue durée", *Annales*, outubro-dezembro de 1958, reeditado em *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, 1969, p. 46.

Por seu lado, Marc Bloch dizia: "Haveria muitos comentários a fazer sobre a palavra 'político'. Por que motivo fazer dessa palavra, fatalmente, o sinônimo de

- superficial? Uma história que se concentra, como é perfeitamente legítimo, sobre a evolução das formas de governo que tem como missão, procurar compreender, a partir do interior, os fatos que ela escolheu como objeto de suas observações" (*Annales*, 1944, p. 120. Citado por René Rémond, *La vie politique en France*, t. I, 1789-1848, Colin, 1965, p. 21).
8. Segundo a expressão de Frédéric Rauch citada por Lucien Febvre, *op. cit.*, p. 11.
  9. "Le paradoxe politique", *Esprit*, maio de 1957, p. 722.
  10. Poder-se-á a respeito desse ponto referir-se aos trabalhos de Nicolas Poulantzas, que se esforçou por definir, a partir das obras de Marx e de seus discípulos, instrumentos de análise política de uma formação social. *Pouvoir politique et classes sociales de l'état capitaliste*, Maspero, 1968. Para uma tentativa de aplicação a um caso histórico concreto, ver, do mesmo, *Fascisme et dictature*, Maspero, 1970.
  11. Ver a respeito desse ponto as observações de Max Gallo em *Tombeau pour la Commune*, Laffont, 1971, que fala de uma passagem de um "funcionamento natural na história da humanidade a um funcionamento natural da história da humanidade a um funcionamento controlado" (p. 154). Ver também as observações de Benjamin I. Schwartz: "A brief defense of political and cultural history with particular reference to non-western cultures", *Daedalus*, inverno de 1971, pp. 98-112, que define a história política e a história intelectual como dois domínios da vida consciente.
  12. Ver Pierre Nova, "L'événement monstre", *Communications*, nº 18, 1972, pp. 162-172, retomado aqui em forma remanejada.
  13. Consultar-se-á a respeito desse ponto a introdução à *Sociologie politique* de Maurice Duverger, P.U.F., que considera que ciência política e sociologia política são dois termos sinônimos.
  14. *La vie politique en France*, t. I, 1789-1848, Colin, 1965, t. II, 1848-1879, Colin, 1969. Aguarda-se a publicação do t. III.
  15. *Les communistes français*, ensaio de etnografia política, Le Seuil, coleção "Politique", 1968, nova edição, 1970.
  16. De Raymond Aron, Calmann-Lévy, 1962.
  17. "A obra histórica a mais exemplar de nosso século é a de Max Weber, que apaga as fronteiras entre a história tradicional, de que tem as ambições, e a história comparada, de que tem a envergadura", escreve Paul Veyne (*Comment on écrit l'histoire*, Le Seuil, 1971, p. 340).
  18. *Ibid.*, prefácio, p. 8.
  19. *Fureurs paysannes, les paysans dans les révoltes du XVIII<sup>e</sup> siècle (France, Russie, Chine)*, Calmann-Lévy, 1967, coleção "Les Grandes Vagues Révolutionnaires".
  20. *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, de Eric Hobsbawm, traduzido por Reginald Laars, Fayard, 1966.
  21. O estudo dos milenarismos não diz respeito diretamente à história política; o recurso ao método comparativo, no entanto, aproxima-se de nosso objetivo. Ver *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle XI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, sob a direção de Jacques Le Goff, Mouton, 1968.
  22. É o que propõe Jean Baechler em seu estimulante ensaio, *Les phénomènes révolutionnaires*, P.U.F., 1970. Infelizmente, a tipologia a que chega é bem arbitrária.

23. Ver a respeito desse ponto as análises de André Decoufflé, em seu livro *Sociologie des révolutions*, P.U.F., 1970, que cita (p. 43) Michelet a propósito da Revolução Francesa: "o tempo não existia mais, o tempo havia morrido", e ainda "tudo era possível, o futuro estava presente... quer dizer, não havia mais o tempo, vivia-se na eternidade".
24. Mouton, 1966, edição de bolso abreviada: Flammarion, 1971.
25. "Événement et longue durée dans l'histoire sociale: l'exemple chouan", *Communications*, nº 18, 1972, número especial já citado, consagrado ao acontecimento.
26. Ver a sua intervenção nas "conversações do sábado", de 10 de março de 1969, sobre *L'état de la science politique en France*, relatório gravado em muitas cópias da Association Française de Science Politique, p. 22.
27. "La Chambre des Députés (1881-1885), analyse factorielle des scrutins", *Revue Française de Science Politique*, vol. XXI, fevereiro de 1971, pp. 5-50.
28. *Le Monde*, de 1º de janeiro de 1972.
29. Hoje em dia, a revista *Soudages* tornou-se uma fonte essencial para o estudo da França contemporânea.
30. Que Jacques Ozouf examinou, "Mesure et démesure: l'étude de l'opinion", *Annales*, março-abril de 1966, pp. 324-345.
31. Ver o seu livro *Nous les maître d'école*, Julliard-Gallimard, coleção "Archives", 1967.
32. Há preocupação a respeito tanto na França quanto nos Estados Unidos. Ver o artigo acima citado de Jacques Ozouf. O cinema pode representar nesse domínio um papel importante e original. Agora mesmo, o filme *Le chagrin et la pitié* é um documento notável para o historiador do período da ocupação.
33. *Sociologie politique*, introdução, P.U.F., coleção "Thémis".
34. *Anthropologie politique*, P.U.F., 1969, pp. 145-146. Jean-William Lapierre (*Essai sur le fondement du pouvoir politique*, publicações da Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix, 1968, p. 33) parece adotar uma posição média, ao recusar-se a assimilar puramente e simplesmente a ciência política à sociologia: "A ciência política parte do Estado, das instituições, e procura apurar como afetam a sociedade; a sociologia política parte da sociedade e procura apurar como ela afeta o Estado."
35. "État et nation au Moyen Age", *Revue Historique*, t. CCXXXVII, janeiro-março de 1967, p. 18.
36. Ver a coleção de textos de Jean Charlot, *Les partis politiques*, Armand Colin, 1971, e a Pierre Birnbaum e François Chazel, *Sociologie politique*, t. II, Colin, 1971.
37. *Op. cit.*
38. Ver, por exemplo, a tese complementar de A.-J. Tudesq: *Les conseillers généraux au temps de Guizot, 1840-1848*, 2 vol. datilografados, 473 pp., e o estudo de L. Girard, A. Prost, R. Gossez, *Les conseillers généraux en 1870*, P.U.F., 1967, 212 pp.
39. Cujo livro, *A systems analysis of political life*, será proximamente traduzido em francês.
40. "A la recherche d'un cadre théorique pour l'étude du Parti Communiste Français", *Revue Française de Science Politique*, junho de 1968, pp. 445-466.

41. "Réflexions sur le fait politique: le cas des sociétés africaines", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXXVII, 1964. Reeditado em *Anthropologie politique*, op. cit., p. 227. Ver também o número especial de *Annales, Histoire et Structure*, maio-agosto de 1971, que advoga um "estruturalismo aberto", que permita uma melhor análise da mudança.